This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.

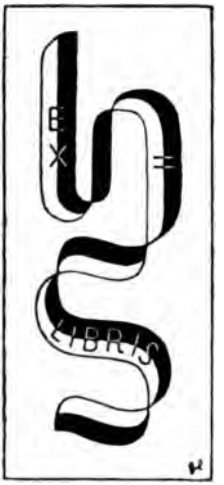
+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.

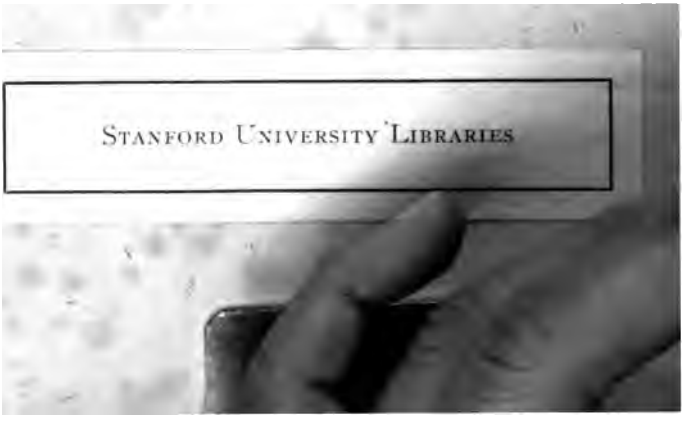
+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.

+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.


EX
LIBRIS


STANFORD UNIVERSITY LIBRARIES

Erste Abtheilung.

Zur Theologie.

Zweiter Band.

142
S341

659803

JOHS GEFFCKEN
HAMBURG.

Inhalt.

Ueber die Schriften des Lukas, ein kritischer Versuch.
Vorrede. . . . . S. XI
Einleitung. . . . . — 1
Betrachtung des ersten Buches oder des Evangeliums. . . . . — 14
Ueber den sogenannten ersten Brief des Paulos an den Timotheos. . . . . — 221
Ueber Kolosser 1, 15—20. . . . . — 321
Ueber die Zeugnisse des Papias von unsern beiden ersten Evangelien. . . . . — 361
Ueber die Lehre von der Erwählung, besonders in Beziehung auf Herrn Dr. Bretschneiders Aphorismen. . . . . — 393
Ueber den Gegensaz zwischen der sabellianischen und der athanasianischen Vorstellung von der Trinität. . — 485
Ueber seine Glaubenslehre, an Dr. Lücke.
Erstes Sendschreiben. . . . . — 575
Zweites Sendschreiben. . . . . — 605

Ueber

die Schriften des Lukas,

ein kritischer Versuch.

Erster Theil.

1817.

An Herrn Dr. De Wette.

Hoffentlich werden Sie mein theurer Mitarbeiter und Amtsgenoſſe es mir nicht verargen, daß ich Ihnen dieſes Büchlein zuſchreibe, ohne Sie deshalb um Erlaubniß gefragt zu haben. Theils iſt ja doch die Ueberraſchung etwas in ſolchen Kleinigkeiten, theils wollte ich Ihnen nicht ſchon einmal vorher ſagen und dann jezt wieder, daß es mich dränge eine öffentliche Bezeigung der innigen Achtung, von der ich gegen Sie erfüllt bin, hinzuſtellen, einer Achtung die nicht nur Ihre gründliche und ausgeſuchte Gelehrſamkeit zum Gegenſtande hat oder Ihren muſterhaften Eifer als Lehrer, ſondern vornehmlich Ihren reinen herrlichen Wahrheitsſinn und Ihren ernſten und ſtrengen theologiſchen Charakter, einer Achtung welche weit entfernt iſt den mindeſten Abbruch zu leiden durch die wol von uns beiden ſelbſt eben ſo gut als von andern anerkannte Verſchiedenheit unſerer Anſichten, auch über die wichtigſten Gegenſtände unſerer Wiſſenſchaft und unſeres Berufs. Wer

in dieſer Erklärung eine ſträfliche Gleichgültigkeit, einen verwerflichen Indifferentismus ſieht, dem will ich ſeinen Eifer nicht beneiden. Es giebt eine allgemeine Wahrheit an der alle Menſchen ihr Theil haben, weil Gott kein Vater der Lügen iſt, und an der auch keiner dem andern ſeinen Antheil abſpricht ohne ihn zugleich des Wahnſinns zu zeihen. Es giebt eine andere Wahrheit, welche alle mehr in die Tiefen des Bewußtſeins eingetauchte Menſchen haben, und auch ſo lange ſie ſich in dieſer Tiefe befinden gar wohl einſehen daß ſie in allen unfehlbar dieſelbe iſt; nur wenn ſie aus der Tiefe wieder auftauchen, täuſchen ſie ſich gar leicht, und meinen, ein anderer habe wol ſtatt der Wahrheit den entgegengeſezten Irrthum. Und ſo giebt es noch eine beſondere Wahrheit, welche alle diejenigen bedürfen, die
VIII in die Welt des Chriſtenthums eingewachſen ſind, oder es kann ihnen in derſelben nicht wohl ſein. Und von dieſer haben wir auch alle, eben ſo gewiß als Gott kein mißgünſtiger Schöpfer der Unglükſeligkeit ſein kann, unſer Theil; und keiner ſollte das dem andern abſprechen, wenn er ihn nicht eben ſo des Wahnſinns wegen anklagen will oder bedauern. Wenn nun doch faſt keiner ſie wieder erkennt in der Art und Einkleidung des andern, wenn faſt jeder von vielen glaubt, ſie ſtänden ihr feindlich entgegen: woher kommt das, als weil er entweder ſelbſt dieſe Wahrheit noch nicht entkleidet genug angeſchaut hat, oder weil er nicht ſo in Liebe zu den andern entbrennt, daß es ihn drängt ſie ſich ganz zu entkleiden. Wenn mir nun dieſes menſchliche mit jemanden begegnet, und mir, weil ſeine Art und Ein-

kleidung bestimmt und streng der einen Seite des Irrthums entgegensteht, dann vorkömmt, er möge wol die andre Seite der Wahrheit, der jener Irrthum am nächsten liegt und am ähnlichsten sieht, gar nicht sehen und haben: so schäme ich mich dessen, und entkleide mir ihn. Und finde ich dann gründliche Forschung, ernsten Wahrheitssinn, reines sittliches Gefühl: so tröste ich mich, und denke, gesezt auch er sieht jezt diese Seite der Wahrheit nicht, was wird er auch für sie thun und wie sie vertheidigen, wenn das Blatt sich wendet, er auf diese seine Aufmerksamkeit richtet, und ihm die Nothwendigkeit klar wird gegen den entgegengesezten Irrthum aufzutreten! Das ist mein Glaube, und zwar grade mein christlicher Glaube, daß ich fest überzeugt bin, ein reines und ernstes Bestreben vornehmlich über die heiligen Gegenstände des Glaubens sich verbreitend müsse mit dem glükklichsten Erfolg gekrönt werden; und das ist meine christliche Liebe, daß ich in jedem, den ich zu achten gedrungen bin, auch das Gute und Schöne aufsuche und wirklich sehe, was sich in diesem Augenblikke auch nicht äußert und sich vielleicht noch nicht ganz entwikkelt hat. Wer aber einen andern Glauben hat und eine andere Liebe, dem will ich sie nicht beneiden. Doch verzeihen Sie mir diesen Erguß, der mehr für andere ist als für Sie.

Nächstdem nun, daß Sie diese Zueignung selbst günstig aufnehmen mögen, wünsche ich freilich auch, daß, was ich Ihnen zueigne, Ihnen nicht ganz gleichgültig sein möge. Und schon in dieser Hinsicht wäre es wol klüger gewesen, ich hätte Ihnen das Büchlein

vorher theilweiſe vorgelegt, um zu hören wie Sie darüber denken, noch mehr aber wol deshalb, damit ich nicht ſcheine einen gerechten Richter beſtechen oder einen ſtrengen Tadler zurükkhalten zu wollen, indem ich es Ihnen beſonders empfehle. Aber beſtechen ſoll meine Zueignung Sie auf keine Weiſe; auch Ihr Tadel ſoll mir lieb ſein und nüzlich werden. Daher reut es mich auch nicht, daß ich mich über Ihren Beifall, ohne jene Probe zu machen, in guter Zuverſicht erhalten habe. Und ganz wird dieſe doch nicht ein angenehmer Wahn geweſen ſein; ſondern ich denke, wenn Ihnen auch die Unterſuchung im ganzen gar nicht oder wenigſtens nicht gleich einleuchtet, wird es doch einzelnes geben was Ihnen gefällt.

Berlin, den 5ten April 1817.

F. Schleiermacher.

Vorrede.

Wenn ich diese Arbeit einen Versuch nenne: so wünsche ich nicht, daß dieses so gedeutet werde, als ob ich selbst etwa ungewiß wäre über die Richtigkeit der Voraussezungen worauf das ganze gebaut ist, oder über die Zwekkmäßigkeit der Methode welche ich befolgt habe. Vielmehr habe ich von beiden allerdings diejenige feste Ueberzeugung, welche jeder haben soll, der ohne gewissenlos zu handeln mit seiner Meinung öffentlich auftritt. Was die Anwendung im einzelnen betrifft: so habe ich es dem Leser auf alle Weise erleichtert zu unterscheiden, wo ich sie mehr und wo ich sie minder für sicher und fest begründet halte; und auch das ist unerlaßlich für den welcher die Wahrheit sucht, und weit entfernt zu überreden nur will daß andere sachkundige sie mit ihm suchen. Da es aber schwer ist sich aus angewöhnten Vorstellungen herauszusezen, und viele angesehene Männer, die sich ernsthaft mit diesen Dingen beschäftigen, nur angewöhnte Vorstellungen, eigene oder fremde, zu haben pflegen: so bin ich weit entfernt viel Glauben zu erwarten, noch weniger allge-

meinen zu fordern. Vielmehr soll es mir genügen, wenn die unbefangenen kritischen Geister unter den Theologen, welche sich keine Vorstellungen angewöhnen, sondern jede allgemeine Ansicht in jedem einzelnen Falle neu hervorbringen, und welche also das Gefühl von den Schwierigkeiten, die allen bis jezt bekannten Ansichten ankleben, noch nicht verloren haben, der hier aufgestellten oder vielmehr nur weiter durchgeführten Erklärungsweise — denn für neu kann ich sie ja allen ihren Elementen nach nicht ausgeben wollen — einen Plaz neben den übrigen Hypothesen anweisen, um sie allmählig weiter durchzuprüfen; da denn bei fortgesextem Gebrauch das wahre sich allmählig ergeben wird. Was ich mir aber vorzüglich verbitten möchte, das sind die weiteren Schlüsse von dem hier aufgestellten auf anderes; ich meine vornehmlich auf meine Ansicht von den Büchern des Matthäus und Markus, von der natürlich hier, wo beide nur stellenweise mit dem Lukas verglichen werden, nur die eine Seite hervortreten kann, die ich eben vorläufig bitten möchte nicht für das ganze zu halten, welches ich, wenn es die Umstände vergönnen, nach Beendigung der gegenwärtigen Arbeit mittheilen werde. Weshalb ich diese aber nur einen Versuch nenne, das ist das unkünstlerische der Zusammensezung und der Nachlässigkeit im Ausdrukk. Beides hängt mit die Entstehungsart dieser Arbeit zusammen, und ich hatte nur die Wahl sie entweder so zu liefern, oder ihre Ausführung auf eine noch sehr unbestimmte Zeit auszusezen; daher denn ihre Umarbeitung in eine vollkommnere und anmuthi-

gere Gestalt für die zweite Hand aufbehalten bleiben mag. Auch für den zweiten Theil, der sich auf ähnliche Art mit der Apostelgeschichte beschäftigen wird, weiß ich in dieser Hinsicht nichts besseres zu versprechen. Eine andere Unbequemlichkeit aber, daß man nämlich dies Büchlein nicht anders als mit dem aufgeschlagenen Lukas zur Seite, und nachdem man sich den Abschnitt, von dem jedesmal die Rede ist, ganz zu eigen gemacht, lesen kann, diese konnte ich dem Leser auf keine Weise ersparen. Es ist mir auch um so lieber daß dies nicht anging, da es das beste Mittel ist die ungehörigen Leser abzuwehren, die mit der Ursprache und überhaupt mit theologischen Dingen nicht Bescheid wissend, doch meinen, es gehöre zu ihrer Frömmigkeit in solchen Werken herumzuschnuppern, ob sie etwa Kezerei darin finden können. Denn diese fangen an, besonders auch unter uns, sich sehr zu mehren, hohe und niedere, gelehrte und ungelehrte, und ohne Nuz und Frommen mancherlei Aergerniß anzurichten und die Gewissen zu verwirren. Abhalten kann man sie freilich nicht, aber es ist doch heilsam, wenn sich ihnen das Gefühl recht aufdringt, daß sie das nicht verstehen, worüber sie reden; denn sie führen dann doch ihre Strafe in ihrem Gewissen mit sich, und so wird die Gerechtigkeit an ihnen geübt, die ich wenigstens nicht gern auf eine andere Weise an ihnen üben möchte. Da aber selbst Theologen jezt anfangen die kritische Bearbeitung der heiligen Bücher in üblen Ruf zu bringen, als ob sie dem göttlichen Ansehen der Schrift schadete; und die einfache Wahrheit, die hier statt alles andern gelten sollte,

daß der reinſte einfältigſte Glaube und die ſchärfſte Prüfung eins und daſſelbe ſind, weil doch niemand, der göttliches glauben will, Täuſchungen, alte oder neue, fremde oder eigene, ſoll glauben wollen, da dieſe immer noch von vielen nicht verſtanden wird: ſo kann ich mich nicht enthalten ein Paar Worte über dieſe Sache für die einmal ſchon befangenen Gemüther zu ſagen, natürlich nicht im allgemeinen, ſondern nur in Beziehung auf den hier behandelten Schriftſteller. Wenn man die Thätigkeit des heiligen Geiſtes bei Abfaſſung der heiligen Schriften für eine ſpecifiſche, von ſeinem Wirken in der Kirche überhaupt und von ſeiner allgemeinen Thätigkeit in den Jüngern Chriſti verſchiedene hält: ſo iſt man immer in beſonderer Verlegenheit auf der einen Seite zu beſtimmen, worin ſie bei den hiſtoriſchen Schriften beſtanden habe, auf der andern Seite, auf was für Subjekte man ſie beſchränken ſolle. Durch die hier aufgeſtellte Anſicht wird dieſe Einwirkung getheilt, und das iſt der ganze Unterſchied zwiſchen ihr und der gewöhnlichen in dieſer Hinſicht. Es iſt zuerſt die Thätigkeit des göttlichen Geiſtes in denen welche Zeugen der Begebenheiten waren und die Reden Chriſti
xv hörten und wiedergaben, durch welche ſie nämlich alles aus dem richtigen Geſichtspunkt auffaſſen, und auf eine ſolche Art wiedergeben, daß die Wahrheit der Sache ſelbſt nicht zu verfehlen iſt, wenn man nur diejenige Aufmerkſamkeit anwendet, die man vorzüglich auf alles was in einem höheren Sinne dem göttlichen Geiſte zugeſchrieben wird, wenden ſoll. Von dieſer Thätigkeit nun bin ich bemüht geweſen die Spuren aufzuſuchen

und fleißiger nachzuweisen als gewöhnlich geschieht. Zweitens die Thätigkeit des Geistes in dem welcher sammelte und ordnete. Denn wenn ich auch das Resultat auf Rechnung menschlicher Forschung und Auswahl schreibe: so meine ich doch damit nicht ein kunstmäßiges kritisches Verfahren, welches jenen Zeiten und Menschen fremd war, sondern das leitende Princip dabei konnte immer kein anderes sein als der Geist des Christenthums, der sein eigenes Werk erkannte. Wenn nun aber der Sammler unseres Evangelii ein solcher ist, von welchem zweifelhaft scheinen kann, ob ihm, da er nicht in die Zahl der Zwölf gehört, eine außerordentliche Einwirkung des Geistes beigelegt werden darf: so ist ja auf jede Weise besser für ihn gesorgt, wenn er nur als Sammler und Ordner erscheint, nicht als Verfasser, und wenn wir die erste und größte Hälfte der außerordentlichen Thätigkeit nicht in ihm, sondern nur in denen suchen dürfen, welche in unmittelbarer Verbindung mit dem Erlöser standen, auf welche also von ihm immerfort Wirkungen des göttlichen Geistes ausgingen, und zwar zu einer Zeit wo das ordentliche und außerordentliche noch nicht kann geschieden werden, XVI
und welchen verheißen war daß der Geist ihnen was Christi war verklären und sie in alle Wahrheit leiten werde. Und so scheint mir auf jede Weise das Ansehn unseres Schriftstellers nicht zu verlieren sondern zu gewinnen, wenn man sein Werk auf frühere Werke ursprünglicher und geistbegabter Augenzeugen des geschehenen zurükkführt.

Erst nachdem diese Arbeit ziemlich vollendet war, ist mir eine verständige und interessante Abhandlung ähnlichen Inhalts *) zu Gesicht gekommen. Sie trifft in manchen Vorausseszungen mit mir zusammen; über den einen von den Punkten, wo wir anfangen auseinander zu gehn, habe ich mich am Schluß beiläufig erklärt. Ein anderer ist der, daß der Verfasser zu früh dem Wort εὐαγγέλιον den Sinn beilegt, daß es geordnete Sammlung von Nachrichten aus dem Leben Jesu bedeutet; eine Verwirrung zu der freilich die alten kirchlichen Schriftsteller selbst viel Anlaß geben. In diesem Sinne aber hat Paulus niemals von seinem Evangelium reden können, und in diesem kann ich auch kein irgend unterschiedenes Evangelium der Beschneidung und der Vorhaut anerkennen. Was nun weiter hieraus folgt, und wie auch übrigens sich diese Ansicht zu der meinigen verhält, überlasse ich dem aufmerksamen Leser selbst zu finden.

Geschrieben in den Ostertagen 1817.

*) Ueber die Entstehung und die frühesten Schicksale der schriftlichen Evangelien von Gieseler in Keil und Tzschirner Analekten, III. Bd. 1. St.

Einleitung.

Unter den vielen bereits aufgestellten Ansichten von dem Verhältniß unserer drei übereinstimmenden Evangelien zu einander sind neuerlich die beiden, daß jeder spätere Evangelist den früheren benuzt habe, und daß alle unabhängig von einander aus Einer gemeinschaftlichen Quelle geschöpft haben, jene von Hug diese von ihrem Erfinder Eichhorn mit dem meisten Aufwande von Fleiß und Genauigkeit vertheidiget worden. Beide gelehrte und scharfsinnige Männer bestreiten sich gegenseitig sehr glüklich und siegreich. Allerdings läßt sich manches mit Grund erinnern gegen die Eichhornischen Widerlegungen der Annahme, daß ein Evangelist den andern benuzt habe. Aber wenn man auch streicht, was zuviel beweiset oder zuviel unerweisliches voraussezt, und das gilt von gar vielem, was Eichhorn zu sehr ins Einzelne ausführt: so wird doch immer einleuchtend genug, daß sich diese Annahme nicht folgerecht durch unsere Bücher durchführen läßt, und daß nicht nur jeder anderen Voraussezung, welcher Evangelist den andern benuzt habe — wie denn jede mögliche ihre Vertheidiger gefunden hat — immer auch bedeutende Umstände im Wege stehn, sondern daß auch, wie Hug die Hypothese näher bestimmt hat, troz aller scharfsinnigen Bemühungen des gelehrten Mannes kein wahrscheinliches Gesez aufzufinden ist über

die Art, wie der spätere Evangelist den früheren an einigen Stellen wörtlich ohne Zusäze und Abkürzungen wiederholt, an andern abkürzt, und dann wieder manches ausläßt oder ihm widerspricht, ohne zur Beruhigung der Leser, die er doch anderwärts an seinen Vorgänger verweisen soll, irgend eine Andeutung über den Grund des Widerspruchs zu geben. — Eben so möchte ich nicht überall in alles einstimmen, was Hug der Eichhornschen Annahme eines Urevangeliums entgegenstellt; aber im ganzen sollte es ihm wol gelungen sein, allen noch Unbefangenen die Sache unwahrscheinlich zu machen. Gleich den Hauptpunkt faßt er gewiß sehr gut an, daß nämlich das Bedürfniß eines solchen Urevangeliums gar nicht da war, daß in den ersten Zeiten — und aus den ersten Zeiten müßte doch die Schrift sein, welche solches Ansehn erworben und so fruchtbar an Zusäzen und Ueberarbeitungen und neuen Gestaltungen geworden war — bei der Verkündigung des Christenthums auf die einzelnen Umstände im Leben Christi wenig oder keine besondere Rükksicht genommen wurde, und noch weniger nöthig sein konnte sich zu einigen, welche Umstände man zum Grunde legen wollte und welche nicht, ja daß grade dasjenige worauf gewiß bei der Verkündigung des Christenthums zurükkgegangen worden, daß nämlich Jesus der Sohn Davids und daß er auferstanden sei, im Urevangelium theils ganz fehlt, theils sehr dürftig behandelt ist. Manches andere gegen diese Annahme, was Hug nur sehr flüchtig berührt, wird bedeutender, wenn man es näher betrachtet und länger festhält. Eichhorn scheint zwar den eigentlichen Concipienten des Urevangeliums nur für einen Schüler der Apostel zu halten; allein da es den ersten Missionaren des Christenthums soll mitgegeben worden sein und zwar zur Beglaubigung ihres Unterrichts, so schreibt er ihm doch offenbar apostolische Autorität zu; es muß unter Anleitung der Apostel verfaßt und von ihnen gebilligt worden sein. Wie stimmt nun damit, daß der Verfasser unseres Matthäus, den Eichhorn für einen Augenzeugen und also wol für den Apostel dieses Namens hält, an der

Ordnung etwas auszusezen gefunden? Warum hat er nicht seine Ausstellungen zur rechten Zeit gemacht vor der Ausgabe, und gesorgt, daß diese Schrift, auf deren Zusammenhang im Ganzen ein so großer Werth sollte gelegt werden, auch in den einzelnen Theilen in einer tadellosen Ordnung erschiene? Doch dieses will ich nicht festhalten, da ich den Hauptsaz selbst von dem Verfasser unseres Matthäus keineswegs unterschreiben möchte. Aber wenn das Urevangelium den ersten Missionaren zu ihrer Beglaubigung ist mitgegeben worden: so müssen diese und ihre ächten Nachfolger um so vorsichtiger für ächte eben so wenig vermehrte als verstümmelte Abschriften gesorgt haben, als wir sehr zeitig die Klagen über falsche Brüder und eingeschlichene unbefugte Verkündiger antreffen, von denen sie sich, wenn einmal ein solches Beglaubigungsmittel existirte, durch nichts sicherer unterscheiden konnten. Findet man hierin Schwierigkeit, da ja doch das Urevangelium um so leichter je kleiner es war konnte abgeschrieben werden: so fällt diese ganz auf die Voraussezung zurükk, daß es zur Beglaubigung mitgegeben ward. Daß also das ächte Urevangelium unter der Fülle von Uebersezungen und Vermehrungen sich so zeitig sollte verloren haben, das läßt sich unter diesen Umständen schwerlich denken; indem auch viele einzelne den Sinn mußten gehabt haben, lieber das wenn gleich dürftigere Urevangelium zu besizen, weil es von den Aposteln beglaubigt war, als die nicht so beglaubigten Vermehrungen. Wollen wir aber lieber dem Urevangelium die apostolische Autorität absprechen, und somit auch den Zwekk daß es zum allgemeinen Leitfaden und zur Beglaubigung dienen sollte: so verwandeln wir es in ein bloßes Privatunternehmen eines apostolischen Schülers: und dann läßt sich weder denken, wie Ein solches so ausschließend Grundlage aller andern Arbeiten dieser Art geworden ist, da der Gedanke eine Nachricht von dem Leben Jesu zu verfassen sehr vielen in verschiedenen Gegenden fast zugleich kommen konnte und mußte, noch weniger wie grade eine so magere Erzählung den fast gleichzeitigen wenigstens zum Theil gewiß reicheren so

allgemein den Preis abgewonnen; — es müßte denn ſein, daß jeder dasjenige, woran er am wenigſten hatte, vorgezogen habe, damit er deſto mehr hinzuthun könne. Ueberhaupt aber, wenn einer nach den Eichhornſchen Vorſchriften zu Werke gehend ſich das Urevangelium zuſammenſezt, wird es ein ganz wunderliches und unverhältnißmäßiges Ding wegen großer Ausführlichkeit einiger und unbegreiflicher Magerkeit anderer Stellen. Will man um dem abzuhelfen alles Ausführliche erſt ſpäteren Bereicherungen zuſchreiben: ſo bleibt faſt nur eine tabellariſche Ueberſicht übrig, welche, wenn wir ſie als eine apoſtoliſche Vorſchrift für den Unterricht anſehn, nur die Abſicht haben konnte andere Begebenheiten aus dem Leben Jeſu als Baſis des Unterrichtes gradehin auszuſchließen; wozu ſich kein Grund einſehn läßt. Sehn wir ſie aus irgend einem andern Geſichtspunkt an: ſo konnte ſie ſich immer nur auf ausführlichere Nachrichten beziehen; und ihr Hauptzwekk müßte dann die Anordnung und Folge der Begebenheiten geweſen ſein. Aber theils wäre dieſe Sorgfalt um ſo weniger im Geiſt jener Zeit geweſen, als weder für die Erbauung der Chriſten noch für die Verbreitung des Chriſtenthums ein Werth hierauf gelegt werden konnte; theils ſoll ja nach Eichhorn ſelbſt dieſe Ordnung und Folge im Urevangelium nicht einmal authentiſch geweſen ſein. Wenn man ſich nun die Entſtehungsart des Urevangeliums ſelbſt, wie es nach dieſer Annahme geweſen ſein ſoll, nicht zur lebendigen Anſchauung bringen kann: ſo findet man gewiß dieſelbe Schwierigkeit bei der Ableitung unſerer Evangelien aus dem Urevangelium.

Nicht nur wenn man annimmt, daß das Evangelium des Johannes ſpäter geſchrieben ſein ſoll als die andern drei und doch von dem Apoſtel, kann man kaum zuſammendenken, daß ſo frühzeitig als nach dieſer Vorausſezung unſere drei müßten geſchrieben worden ſein ſchon alle jene Ueberſezungen und bereicherten Exemplare ſollten vorhanden und in Umlauf geweſen ſein. Denn auch darauf will ich nicht beſtehen, weil mir jenes Verhältniß des Johannes ebenfalls unwahrſcheinlich iſt. Sondern ich meines Theils

habe um die Eichhornische Entstehung unserer drei Evangelienbücher aus dem Urevangelium nicht zu begreifen schon vollkommen genug daran, daß ich mir denken soll unsere guten Evangelisten von vier fünf sechs aufgeschlagenen Rollen und Büchern, in verschiedenen Zungen noch dazu, umgeben, abwechselnd aus einem ins andere schauend und zusammenschreibend. Denn ich meine mich in einer deutschen Bücherfabrik des achtzehnten oder neunzehnten Jahrhunderts zu befinden, nicht in jener Urzeit des Christenthums; und wenn ich mich jener Aehnlichkeit wegen vielleicht weniger wundere, daß sich dem gelehrten Manne bei seiner Hypothese dieses wohlbekannte Bild untergeschoben hat, so kann ich doch auch nur um so weniger glauben daß sich die Sache wirklich so verhalten habe.

Wenn ich nun frage, an welchem Punkte hat wol ein solcher Mann angefangen zu irren, daß er auf eine so wunderliche und, sobald man sie zu einer lebendigen Anschauung bringen will, so unhaltbare Vorstellung gekommen ist: so finde ich den Anfang in einem nicht gehörig begründeten Dilemma, und die Fortsezung in einer für einen Kritiker meines Erachtens nicht genug vorsichtigen Formel. Zuerst nämlich — warum soll die Harmonie der drei Evangelisten nicht anders zu erklären sein, als daß sie entweder einander benuzt oder aus Einer gemeinschaftlichen Quelle geschöpft? Kommen doch hernach gleich selbst mehrere gemeinschaftliche Quellen zum Vorschein; warum bleibt man nicht von vorn herein bei der Mehrheit stehen, wie angesehene Forscher, die man nicht zu bereitwillig verlassen sollte, dabei stehen geblieben sind? Denn dieser oft wiederkehrende Wechsel von gemeinschaftlichen und eigenthümlichen Geschichtstheilen deutet doch an sich auf nichts anderes als auf mehrere früher vorhandene Quellen, welche die Evangelisten theils mit einander gemein gehabt haben theils nicht, und jede Abweichung in der Ordnung des gemeinschaftlichen macht das zum Grunde liegen Einer über das ganze sich erstrekkenden Urschrift, an welcher bei der großen Dürftigkeit des Inhalts die Ordnung grade die Hauptsache gewesen

ſein müßte, unwahrſcheinlich. Wie aber, wenn gleich nur Quellen über einzelnes urſprünglich vorhanden waren, dennoch ſo häufig auch die Anordnung übereinſtimmen kann, darüber laſſen ſich wol vielfältige Erklärungen im voraus als möglich denken; und wer annimmt, daß unſere Evangelien zum Theil von Augenzeugen, die Jeſum beſtändig begleitet, zum Theil von ſpäteren verfaßt ſind, zu denen aber noch unmittelbare Traditionen von ſolchen Augenzeugen kommen konnten, der bedarf keiner weitern Erklärung, und die Annahme eines Urevangeliums wird ihm völlig überflüſſig. — Nimmt man aber auch ein ſolches an: ſo iſt gewiß die nähere Ausmittelung deſſelben nach der Formel, das allen drei Evangelien gemeinſchaftliche und in dem gemeinſchaftlichen wieder den kürzeſten Ausdrukk zuſammenzuſtellen, eine wie mir ſcheint nicht ſehr kritiſche Maaßregel. Denn wenn man an die frühere und größere Anzahl von Evangelienbüchern denkt und dieſe Maaßregel auf jede Trilogie derſelben anwenden könnte: würde dann nicht gewiß jedesmal unſer Urevangelium anders ausfallen? Denken wir uns aber den Fall, wir hätten noch alle dieſe Bücher und wollten mit allen zuſammengenommen ſo zu Werke gehn: würden wir nicht ganz gewiß ein noch weit dürftigeres Urevangelium erhalten? Die ganze Wiederherſtellung deſſelben beruht alſo bei dieſem Verfahren lediglich darauf, daß uns grade dieſe drei Evangelienbücher übrig geblieben ſind. Gewiß durch bloßes Auslöſchen aus einigen andern abgeleiteten Schriften eine verloren gegangene, die jenen zum Grunde gelegen haben ſoll, unter ſolchen Verhältniſſen ohne alle beſtimmte Spur von Anführungen oder Verwebungen herſtellen zu wollen, iſt ein unausführbares Unternehmen, das alſo auch den Treflichſten, der ſich daran wagen will, zu Schanden machen muß. Dies alles zuſammengenommen muß, glaube ich, jeden allmählig von dieſer Hypotheſe abwendig machen, die auf keine Weiſe zu einer in ſich zuſammenhängenden Anſchauung zu bringen iſt.

Fragen wir nun aber weiter, was wir denn an die Stelle dieſer beiden Erklärungen ſezen wollen, und ob es einen ſicherern

Wege gebe, auszufinden was wahrſcheinlich vor unſern Evangelien ihnen zum Grunde liegendes vorhanden geweſen: ſo ſcheint mir der ſicherere Weg der, daß man die Unterſuchung zuerſt nicht von dem einen Ende allein anfange, ſondern von beiden. Nämlich man muß nicht nur die Evangelien darauf anſehn, was wol vor ihnen da geweſen ſein könne und müſſe, vermöge deſſen ſie ſo geworden ſind wie wir ſie haben: ſondern man muß auch fragen, wie wol nach Lage der Sachen, nach Zeit und Umſtänden die chriſtliche Geſchichtſchreibung ſich entwikkelt hat, und muß was dieſe Betrachtung ergiebt mit den Ergebniſſen von jener vergleichen und eins durch das andere bewähren.

Gehn wir zunächſt auf die Beantwortung dieſer Frage aus: ſo ergiebt ſchon das bisher geſagte, daß wir ein Urevangelium in dem Eichhorniſchen Sinne nicht wahrſcheinlich finden können. Nämlich nicht wahrſcheinlich, daß die erſte ſchriftliche Aufzeichnung vom Leben Jeſu geweſen ſei Eine in ihrer Art einzige und eben darum allem folgenden zum Grunde liegende höchſt ungleichförmige oder durchaus dürftige aber über die Hauptbegebenheiten im öffentlichen Leben Jeſu im Zuſammenhange ſich erſtrekkende Erzählung. Vielmehr ſtellen wir die Frage ſo, Was haben wir uns wahrſcheinlich früher zu denken, Eine zuſammenhängende aber magere Erzählung, oder viele aber ausführliche Aufzeichnungen über einzelne Begebenheiten? ſo können wir nicht anders als für das lezte entſcheiden. Für die erſte Verkündigung des Chriſtenthums waren ſchriftliche Nachrichten vom Leben Chriſti kein Bedürfniß; und wenn Petrus fordert *) daß ein neu zu erwählender Apoſtel ein Begleiter Chriſti geweſen ſein müſſe von ſeiner Taufe an bis zu ſeiner Himmelfahrt: ſo iſt das zuerſt buchſtäblich überhaupt nicht zu verſtehen, dann aber auch nicht deßhalb gefordert worden, damit er die Begebenheiten richtig erzählen möge, ſondern weil man ſicherer war, daß er den Geiſt Chriſti in ſich genommen und ſeine Lehre richtig gefaßt habe.

*) In einer Rede die aber nach Eichhorn erſt Lukas gemacht haben ſoll.

Denn auf die einzelnen auch wunderbaren Begebenheiten berief man ſich nicht; das einzelne bewies nichts, im allgemeinen aber waren ſie bekannt genug unter den Juden und Judengenoſſen. Eine Urchriſtologie hingegen, könnte man in einem ähnlichen Sinne ſagen, habe es allerdings gegeben, nämlich einen gemeinſchaftlichen Typus des Erweiſes der höheren Würde Jeſu mit Bezug auf altteſtamentiſche Stellen; nur ſchriftlich aufgezeichnet war freilich auch dieſe nicht. In Beziehung aber auf dieſe verwahrt ſich Paulus dagegen, daß er ſie nicht von den Apoſteln oder irgend von Menſchen empfangen habe. Wenn hingegen ein erſter Verkündiger des Evangeliums von Erzählung des einzelnen im Leben Jeſu ausgehen mußte: wie ſollte es Paulus wol angefangen haben ſeine Gleichheit mit den andern Apoſteln zu behaupten? Soll er vorgegeben haben, der Herr habe ihm in einer Erſcheinung auch ſein ganzes irdiſches Leben offenbart? Auch dieſer Umſtand macht ein Urevangelium als nothwendigen Apparat der erſten Verkündiger und als Werk irgend einer Uebereinkunft ſehr unwahrſcheinlich. Wenn alſo zum Behuf der Verkündigung des Evangeliums ſchriftliche Nachrichten dieſer Art nicht nothwendig waren, alſo die Apoſtel und die erſten thätigen Jünger kein hierin gegründetes Bedürfniß hatten ſich mit ſchriftlicher Aufzeichnung zu befaſſen: ſo iſt auch, da wir in der That nicht glauben dürfen daß ſie Muße und Neigung hatten zu dem überflüſſigen, ſondern wir ſie reichlich beſchäftigt denken müſſen mit dem unmittelbar zu ihrem Beruf gehörigen, und im Dienſte des Herrn immer ziemlich hart gedrängt von ungünſtigen Umſtänden, auf keine Weiſe wahrſcheinlich, daß die chriſtliche Geſchichtſchreibung, in welcher Geſtalt es auch ſei, aus freiem Triebe von ihnen ausgegangen iſt. Sondern wir müſſen etwas tiefer hinabſteigend wol ſagen, die erſte Quelle derſelben ſei geweſen das billige und natürliche Verlangen ſolcher, die an Jeſum gläubig geworden ohne ihn ſelbſt gekannt zu haben. Dieſe gewiß wollten gern etwas näheres von ſeinem Leben erfahren, um doch ſo viel als möglich ihren älteren und glücklicheren Brüdern ſich

gleich ſtellen zu können. In den öffentlichen Verſammlungen der Chriſten wurde dies Verlangen aber wol nur ſehr zufällig und ſparſam geſtillt, wenn ſich etwa ein Lehrer auf allgemein denkwürdige Ausſprüche Chriſti bezog, die nur mit ihrer Veranlaſ- 12
ſung konnten erzählt werden; reichlicheres und ausführlicheres konnten ſie nur im vertrauten Umgang auf ausdrükkliches Befragen erfahren. Und ſo wurde viel einzelnes erzählt und vernommen, das meiſte wol ohne aufgeſchrieben zu werden; aber gewiß wol wurde auch ſehr bald manches aufgeſchrieben, theils von den Erzählern ſelbſt, wie etwa jeder in den Fall kam über eine einzelne Begebenheit, von der er vorzüglich gut Auskunft geben konnte, vielfach befragt zu werden; denn dann wurde das Schreiben eine Bequemlichkeit und Zeiterſparung. Noch mehr aber wurde gewiß aufgeſchrieben von den Forſchenden, zumal von ſolchen, die den Erzählern nicht immer nahe blieben und gern ſelbſt wieder das Erforſchte Vielen mittheilen wollten, die vielleicht nie einen Augenzeugen benuzen konnten. So ſind einzelne Begebenheiten aufgezeichnet worden und einzelne Reden. Schwerlich wol iſt gegen dieſe wahrſcheinliche Erzählung jezt noch der Einwand zu beſorgen, die erſten Verkündiger ſowol als Liebhaber des Chriſtenthums ſeien in einem ſolchen Abgrund von Unbildung verſunken geweſen, daß man nur äußerſt wenige ſolchen Aufſchreibens fähige unter ihnen annehmen dürfe. Nicht einmal über das Behalten und Wiedergeben der Reden finde ich nöthig mich auf dieſen Einwurf einzulaſſen. Denn wenn auch vielleicht dieſe Fertigkeit unter den Juden an ſich geringer war als unter den Hellenen: ſo wurde auf der andern Seite die Sache durch die paraboliſche und gnomiſche Lehrart und durch die beſtändigen Anſpielungen und Berufungen auf die allbekannten Theile der 13
heiligen Schriften bedeutend erleichtert. Solche Aufzeichnungen ſind gewiß anfänglich am ſparſamſten geweſen unter den in Paläſtina angeſeſſenen Chriſten und gleich mehr in die Ferne gegangen, wohin die lautere mündliche Ueberlieferung ſparſamer floß. Häufiger aber ſind ſie überall entſtanden und eifriger ge-

ſucht worden, als die große Maſſe der urſprünglichen Begleiter und Freunde Chriſti durch Verfolgungen zerſtreut wurde, und noch mehr als dieſe erſte Generation des Chriſtenthums anfing auszuſterben. Schon früher indeß müßte es wunderlich zugegangen ſein, wenn die forſchenden Aufzeichner immer nur einzelnes abgeſondert ſollten beſeſſen haben; vielmehr ſind gewiß ſchon ſie und noch mehr ihre nächſten ſchriftlichen Abnehmer auch Sammler geworden, jeder nach ſeiner beſondern Neigung. Und ſo ſammelte vielleicht wol der eine nur Wundergeſchichten, der andere nur Reden, einem dritten waren vielleicht ausſchließend die lezten Tage Chriſti wichtig oder auch die Auftritte der Auferſtehung. Andere ohne ſo beſtimmte Vorliebe ſammelten alles was ihnen nur aus guter Quelle zu Theil werden konnte. Daß aber, ſei es die erſten Aufzeichnungen oder die Sammlungen derſelben, ſollten darauf ausgegangen ſein gewiſſe einzelne Tage im Leben Jeſu vom Morgen bis Abend zu umfaſſen, iſt mir an ſich eben ſo unwahrſcheinlich, als die dafür aufgezeigten Spuren mir unzulänglich erſcheinen. Dieſe könnten aber weit mehr Gewicht
14 haben, und die Sache würde mir immer ſehr bedenklich bleiben wegen des ganz wunderlichen Anſehns, welches das Leben Jeſu bekommt, wenn man einen ſo grellen Abſtich annimmt zwiſchen einigen großen Tagen, in denen ſich alles bis zur höchſten Unwahrſcheinlichkeit häuft, und großen faſt leeren Zwiſchenräumen zwiſchen dieſen. Denn wenn man annimmt, dieſe in unſern Evangelien leeren Zeiträume wären jenen Tagen auch ähnlich geweſen, nur daß wir der Nachrichten entbehrten: ſo verpflanzt man nur dieſelbe Unwahrſcheinlichkeit aus dem Leben Jeſu in die Schikkſale der Tradition von demſelben. — Solcher Sammlungen alſo konnten ſchon viel vorhanden ſein, größere und kleinere, einfache und aus mehrern zuſammengeſezte, nicht nur ehe eine von ihnen ein öffentliches Anſehn erlangte, ich meine, ſei es auch nur in einzelnen Gemeinen geweſen, als heilige Schrift zum Grunde der öffentlichen Vorträge gelegt wurde, ſondern auch ehe noch eine davon ein ordentliches Buch hätte vorſtellen wollen mit Anfang

und Schluß. Denn nur wer eine frohe Ueberzeugung haben konnte durch fleißiges Forschen einen seltenen Reichthum einzelner Erzählungen aus allen Theilen wenigstens des öffentlichen Lebens Christi zusammengebracht zu haben, und dabei nicht hoffen durfte ihn noch bedeutend vermehren zu können, wird seine Sammlung in ein solches Gewand gebracht und sie dadurch abgeschlossen haben. Niemand aber wird wol glauben, daß andere als so abgeschlossene Sammlungen ein öffentliches Ansehn erlangen konnten.

So weit kann man von diesem Punkt aus die wahrscheinliche Geschichte der christlichen Geschichtschreibung fortführen, und diese hat auch schon früheren Ansichten der drei Evangelienbücher (man sehe Paulus introductio, auf die er auch in seinem Commentar wieder verweiset) im ganzen zum Grunde gelegen. Nachdem aber späterhin die Hypothese vom Urevangelium ausgebildet worden und Eingang gefunden, muß man freilich noch genauer zu Werke gehn und noch besonders die Frage aufwerfen, Wenn es auch Evangelienbücher, das heißt abgeschlossene Sammlungen kirchlichen Gebrauchs, gegeben hat, die bloß aus solchen Sammlungen unmittelbar entstanden sind: können auch unsere drei auf diese Art erklärt werden, oder nöthigt uns nicht ihre große Uebereinstimmung auch in der Anordnung dennoch zu einer von jenen Hypothesen zurükkzukehren und anzunehmen entweder, daß einer dem andern nachgegangen sei, oder daß sie einer ihnen anderwärts gegebenen Anordnung gleichmäßig gefolgt sind, welcher Typus der Ordnung doch etwas schriftlich verfaßtes müßte gewesen sein, wenn er auch jünger wäre als jene Erzählungen und Sammlungen, und erst zwischen diese und die Evangelien fiele, wenn er auch vielleicht nur um die sehr verschiedenen Sammlungen auf einander zurükkführen zu können, wenn und von wem es sei, richtig oder unrichtig aufgestellt worden, und also weder seines Alters noch seiner Bestimmung wegen den Namen eines Urevangeliums verdiente.

Um dieſe Frage zu entſcheiden, iſt aber gewiß nicht hinreichend, womit man ſich in der lezten Zeit faſt ausſchließend begnügt hat, die einzelnen Abſchnitte der drei Evangelien, wie ſie gemeinſchaftlich ſind oder eigenthümlich, mit einander zu vergleichen. Denn durch dieſe Vergleichung wird die Aufmerkſamkeit mehr oder weniger abgezogen von der Art wie die einzelnen Erzählungen in jedem Evangelium ſelbſt mit einander verbunden und an einander gereiht ſind, und man verdekkt ſich alſo vielleicht mehr als die Hälfte der Sache, vielleicht die beſten und ſicherſten Anzeigen, woraus man die Entſtehungsart dieſer Bücher noch entwikkeln könnte. Hat man nun bisher faſt einſeitig die comparative Anſicht verfolgt: ſo ſcheint es faſt nothwendig zur Förderung der Sache, daß man fürs erſte eben ſo einſeitig die andere Hälfte nachbringe, und aus der Betrachtung eines jeden dieſer drei Bücher für ſich, indem man darauf achtet, wie und nach welcher Regel oder aus welchen Geſichtspunkten die einzelnen Begebenheiten mit einander verbunden ſind, und hiebei auf das wahrſcheinlich frühere Vorhandenſein einzelner Erzählungen und Sammlungen Rükkſicht nimmt, ſo zuvörderſt zu entſcheiden ſuche, ob das Buch mittelbar oder unmittelbar und durch was für eine Art von Bearbeitung aus ſolchen früheren Aufzeichnungen entſtanden ſein kann oder nicht. Die Ergebniſſe dieſer Bemühung aber darf man freilich für ſich noch nicht als vollkommen entſcheidend anſehn; ſondern nachdem man alle drei
17 Evangelien auf dieſe Weiſe betrachtet hat, muß man dann noch zuſehen, ob auch ihr Verhältniß unter einander dieſen Ergebniſſen nicht widerſpricht, muß feſtſtellen, ob irgend Eine Vorausſezung um dieſes Verhältniß zu begreifen nothwendig müſſe gemacht werden, oder wie viele und was für welche möglich ſeien; und wenn mehrere möglich ſind, muß man ein ausmerzendes und annäherndes Verfahren ſo leiſe als möglich fortſchreitend und immer nur das mindeſt mögliche nachgebend ſo lange fortſezen, bis Eine Vorausſezung allein ſtehen geblieben iſt, und alle Bedenken, die auch von dieſer aus noch entſtehen und irgend auf-

genommen zu werden verdienen, möglichſt beſeitiget ſind, und alſo ein in allen Beziehungen befriedigendes Reſultat gefunden iſt.

Dieſe ganze Arbeit haben diejenigen zu leiſten, welche die Kritik unſerer drei Bücher aufs reine bringen wollen frei von allen mehr aufs Gerathewohl erdachten als auf einem regelmäßigen Wege gefundenen Hypotheſen. Zu dem erſten Theil dieſer Unterſuchung aber in Bezug auf das Evangelium des Lukas kann hoffentlich die folgende Betrachtung einen deſto unbefangenern Beitrag geben, als ſie gar nicht ein allgemeines Reſultat über alle Evangelien im Auge hat, ſondern nur dieſem Schriftſteller auf die Spur zu kommen trachtet, mehr um das Verhältniß ſeines erſten Buches zu dem zweiten als um das ſeines Evangelii zu den andern beiden auszumitteln.

Allgemeine Betrachtung

des ersten Buches oder des Evangeliums.

18 Wenn wir den Eingang, der sich als Zueignungsschrift allenfalls ganz absondern läßt, vorläufig bei Seite stellen, ob er gleich nicht als gemeinschaftlich für beide Bücher angesehen werden kann: so unterscheiden wir, mag man dies auch vorläufig für ganz willkührlich halten, vier verschiedene Hauptmassen, in welche das Ganze zerfällt. Die erste enthält die Nachrichten von dem Zeitraume vor dem öffentlichen Leben Jesu und umfaßt die ersten beiden Kapitel. Die zweite besteht aus vielen theils enger theils loser mit einander in Verbindung gesezten Nachrichten von Thaten und Reden Jesu, mit Ausnahme dessen, was sich auf seine Taufe durch Johannes bezieht, ohne genaue Zeitbestimmungen, und mit derselben Ausnahme größtentheils aus Kapernaum oder der Umgegend oder wenigstens mit Beziehung auf den Aufenthalt Jesu an jenem Ort. Sie erstrekkt sich bis IX, 49. Die dritte enthält ähnliche Erzählungen, die aber größtentheils in Beziehung stehn mit einer Reise Christi nach Jerusalem; ihr Ende wollen wir für jezt noch nicht genauer bestimmen. Die lezte endlich beschäftiget sich auf eine größtentheils mehr zusammenhängende Art mit den lezten Tagen Christi, seinem Leiden

und Tode und seiner Auferstehung und Himmelfahrt. Diese vorläufige Eintheilung wird vielleicht um so eher vorläufige Nachsicht finden, als sie auch mit den verschiedenen Verhältnissen unseres Evangeliums zu den andern beiden im Großen zusammentrifft. Denn die erste Masse hat wenigstens dem Inhalt nach Lukas mit Matthäus gemein, mit Markus aber nicht; die zweite mit wenigen Ausnahmen nicht nur dem Inhalt sondern großentheils auch der Darstellung nach mit beiden. Die dritte Masse enthält mit unbedeutenden und zum Theil zweifelhaften Ausnahmen dem Lukas eigenthümliche Begebenheiten und Reden; wie denn auch dieser Theil, wenn ich ihn gleich nicht grade mit XVIII, 14. schließen möchte, schon von Andern für eine eigene Schrift ist gehalten worden, die Lukas vorgefunden und seinem Evangelium einverleibt habe. Die vierte ist wieder dem Inhalte nach, nicht aber in demselben Maaß als die zweite auch in der Darstellung, allen dreien gemein, mit Ausnahme jedoch des größten Theils der Auferstehungsgeschichten.

Wir betrachten nun diese Theile einzeln mit Rükksicht auf die verschiedenen möglichen Entstehungsarten des Ganzen.

Erste Masse. Kap. I. und II.

Unverkennbar ist von vorne herein die große Verschiedenheit des Stils zwischen dem Eingang und diesem Abschnitt, indem man aus einem ganz leidlichen und wohlgebauten ja zierlich sein wollenden Griechisch in die härtesten hebraisirenden Wendungen hineinplumpt, so daß man schwer daran geht beides derselben Hand zuzuschreiben, und schon hieraus geneigt werden möchte anzunehmen, dies sei eine Erzählung die Lukas schon vorgefunden und ungeändert an die Spize seines Evangeliums gestellt, wie schon Viele zugeben daß er weiterhin auch unverändert jene einzelne Schrift eingerükkt habe. Allein dies wäre mindestens unvorsichtig genug. Denn man kann denken, Lukas habe allenfalls eine mäßige Periode von wenig Inhalt in gutem Griechisch

ſchreiben können, wenn er aber fortlaufend erzählen ſollte und mehr Athem brauchte, ſei er doch genöthigt geweſen zu der geläufigeren hebraiſirenden Schreibart zurükkzukehren. Ja man könnte ſogar denken, wie wir ſolche Zueignungen wol einer zierlicheren Hand zu ſchreiben übergeben, habe er auch die ſeinige von einem Andern zierlicher abfaſſen laſſen. Oder man könnte auch ſagen, die beſſere griechiſche Schreibart ſei die des Lukas, aber er werde zum Hebraiſiren verführt, wo er Aramäiſches noch dazu mit altteſtamentiſchen Anführungen durchſpikktes wiedergeben ſolle, wobei er ohnedies zu der gewöhnlichen Ueberſezung ſeine Zuflucht nehmen mußte.

Dieſes alſo möge nichts entſcheiden. Allein wenn man das Ende des erſten Kapitels mit dem Anfange des zweiten vergleicht: ſo kann man kaum zweifelhaft bleiben, daß von V. 5. bis zu Ende des Kapitels urſprünglich ein für ſich beſtehendes Ganzes geweſen iſt. Zuerſt nämlich der 80ſte Vers iſt eine unverkennbare Schlußformel. Denn dies ſei hier ein für allemal als
21 Grundſaz aufgeſtellt, der wol leicht, verſteht ſich mit der Befugniß Ausnahmen davon zuzugeben, wenn ſie beſonders begründet ſind, von Jedem wird anerkannt werden, daß eine fortlaufende Erzählung vom einzelnen nicht ins allgemeine zurükkgeht, außer wenn ſie den Gegenſtand ganz verläßt. Eine einzelne Begebenheit hingegen für ſich erzählt bietet keinen befriedigenden Schluß dar, außer wo die Kunſtform ſtreng abſchließt. Das fühlt jeder und fügt etwas allgemeines hinzu, wie jede Liebeserzählung im Volkston ſich nicht begnügt mit der Heirath zu ſchließen, ſondern dann noch hinzufügt, daß das Paar viele Jahre mit Nachkommenſchaft geſegnet vergnügt gelebt habe. Wo aber von demſelben Gegenſtand weiter gehandelt und einzelnes an einzelnes gereiht wird, da iſt ein ſolches Zurükkgehn ins allgemeine völlig außer ſeiner Stelle und kann keinem nicht ganz unverſtändigen Erzähler in den Sinn kommen. In der Folge wird dieſes bei vielen einzelnen Erzählungen von Chriſto, auf welche gleich wieder einzelnes folgt, anzuwenden ſein. Und hier iſt im weſentli-

chen derselbe Fall, und die Worte, Und das Kind wuchs und ward stark am Geist, bezeichnen ganz bestimmt das Ende einer Erzählung. Man könnte freilich sagen, es werde gleich im Verfolg nicht weiter von Johannes gehandelt, der Gegenstand werde also verlassen, und bei dieser Gelegenheit sei die Nachricht von seinem weiteren Ergehen nicht am unrechten Plaz. Allein man muß bedenken, daß schon im vorigen die Geburt Christi mit der Geburt Johannes in Verbindung gebracht war, und daß der Zu- 22
sammenhang durch diese Einschiebung nur gestört würde. Hierzu kommt noch zweitens, daß wenn im zweiten Kapitel derselbe Erzähler fortführe, auch manches anders sein müßte. Ich will darauf kein großes Gewicht legen, daß ja schon im vorigen die Geburt Christi nach ihrem Zeitverhältniß zu der des Johannes ganz genau bestimmt war, und daß also eine genauere Zeitbestimmung hier nicht an ihrem Plaz war, sondern eher oben zur Ergänzung des unangenehm unbestimmten, In den Tagen Herodes. Da sollte der Verfasser, wenn er derselbe ist, hinzugefügt haben, Kurz vor der Schazung. Dieses wie gesagt will ich nicht sehr fest halten, weil man sagen könnte, die Schazung — möge nun die Angabe richtig sein oder unrichtig, denn darauf komme es hier nicht an — werde hier gar nicht als Zeitbestimmung erwähnt, wenn gleich beiläufig näher bestimmt werde, welche gemeint sei, sondern nur um die Reise des Joseph nach Bethlehem und Christi Geburt dort zu erklären. Allein das ist für mich in Verbindung mit dem vorigen Punkt entscheidend, daß hier noch einmal Josephs und Marias Wohnen in Nazaret und noch einmal Josephs Abstammung von David erzählt wird, gar nicht als ob wir das schon wüßten. Wer so wiederholt hätte, der hätte uns auch gewiß eine Hindeutung auf die Botschaft des Engels nicht geschenkt. Daß der Ausdrukk ἐν ταῖς ἡμέραις ἐκείναις hiegegen nichts beweiset und keine bestimmte Beziehung auf das vorige in sich schließt, bedarf wol schwerlich einer besondern Ausführung, zumal unmittelbar hinter jener Schlußformel und dem Gesang des Za- 23

charias, und bei der genauen Bestimmtheit im vorigen, die eher erwarten ließ, Im sechsten Monat aber nach jenen Tagen.

So sondert sich uns demnach gleich das erste Kapitel ab als eine Schrift die ursprünglich für sich bestanden hat. Betrachten wir sie nun als solche etwas näher: so können wir uns des Gedankens nicht erwehren, daß sie ursprünglich mehr ein kleines dichterisches Werk als eine eigentliche Geschichtserzählung gewesen sei. Im engsten Sinne wird das leztere ohnedies wol niemand annehmen und behaupten wollen, der Engel Gabriel habe in so streng jüdischen Formeln und in großentheils alttestamentischen Ausdrükken die Ankunft des Messias verkündigt, und der Wechselgesang zwischen Elisabet und Maria sei wirklich so gehalten worden, und Zacharias habe wirklich in dem Augenblikk, wo er die Sprache wieder erhalten, sie auch zu diesem Lobgesang benuzt, ohne durch die Freude und das Wundern der Versammlung gestört zu werden, wodurch doch der Erzähler selbst sich unterbrechen läßt. Also das müßte man auf jeden Fall annehmen, daß der Verfasser von dem seinigen hinzugethan und die Geschichtserzählung durch die lyrischen Ausbrüche seiner Muse bereichert habe. Aber auch in dem geschichtlichen selbst ist vieles, was sich weigert als buchstäbliche Erzählung verstanden zu werden. Zuerst hängt die ganze Zeitbestimmung von dem Umstande ab, den der Verfasser gern anbringen wollte, daß das Kind unter dem Herzen der Elisabet sich der eintretenden Maria freudig entgegen bewegt habe. Darum muß diese ihren Besuch aufschieben bis nach dem fünften Monat, und um in dem ganzen ja keine Lükke zu lassen, kommt auch eben deswegen der Engel nicht eher zu ihr; aber gleich nach seiner Verkündigung macht sie sich auf, und bleibt, auch sehr unwahrscheinlich wegen ihrer bevorstehenden Heimführung, drei Monat bei der Muhme, damit an ihre Rükkehr sich auch gleich die Geburt des Johannes anschließen könne. Aehnlich ist auch dieses, daß Zacharias des Unglaubens wegen bestraft wird mit der Stummheit, im Gegensaz gegen die Maria, welche die göttliche Kraft zu Lobgesängen begeistert, daß

er aber, ohnerachtet sein Unglaube längst aufgehört haben mußte, die Sprache doch nicht eher wieder erhält als in dem Augenblikk, wo er durch die Bestätigung des Namens auch die Aussage des Engels von der Bestimmung seines Sohnes feierlich anerkennt. Nimmt man hiezu noch die ganze Gruppirung, der Engel kommt zu Zacharias und verkündigt den lezten Propheten des alten Bundes im Tempel, derselbe hernach zu Maria und verkündiget die Ankunft des Messias in dem verachteten Nazaret, Maria und Elisabeth werden zusammengeführt, die Lösung des ganzen Knotens durch die Wiederherstellung des Zacharias und sein Lobgesang machen den Beschluß: so tritt ganz von selbst ein liebenswürdiges kleines Kunstwerk entgegen, das ganz in der Art und Weise mehrerer jüdischer Dichtungen, die wir noch unter unsern apokryphischen Schriften finden, von einem Christen aus der veredelten judaisirenden Schule wol ursprünglich ara- 25
mäisch verfaßt worden, und von dessen ganzem Stil die ältere strenge Kunstschule der christlichen Malerei ein getreues Abbild darstellt. Aber so poetisch es auch angelegt ist, mußte es doch verkannt werden, nachdem es späterhin mit dem folgenden in Verbindung kam und so immer weiter in das historische hineingezogen wurde. Will man nach der Absicht desselben oder vielmehr nach dem Gesichtspunkt fragen, den der Verfasser gehabt: so möchte ich sagen, es gehöre in die Zeit, wo es noch reine nicht zum Christenthum übergetretene Schüler des Johannes gab, und sollte diese herüberlokken, indem es auf Thatsachen und auf weit verbreiteter Tradition ruhend in der Beziehung des Johannes auf Christum seine eigentliche höchste Bestimmung angab, selbst aber noch von der Wiederkunft Christi eine zugleich äußerliche Verherrlichung des Volkes erwartete. Denn so wenig ich hier buchstäbliche Geschichtserzählung sehen und mit Paulus alles aus Familienurkunden geschöpft halten kann, so wenig möchte ich auch alles für ersonnen erklären, nur daß der Dichter, wie es ihm immer freisteht, das entferntere zusammengerükkt und das schwankende der Ueberlieferung in festen Bildern bestimmt hat.

Iſt es nun ſo: ſo iſt nicht nur die immer vergebliche Arbeit das wunderbare erklären zu wollen hier noch vorzüglich unerfreulich und leer, wenn man die Erſcheinungen aus Ekſtaſen, zu denen gar keine Veranlaſſung iſt, zumal die Erzählung vorausſezt als
26 ob es nicht unerhört und ungewöhnlich wäre im Tempel Erſcheinungen zu haben, und das Stummwerden des Zacharias aus einem Anfall von Schlagfluß erklären will, mit dem er auf der Stelle friſch und übrigens geſund nach Hauſe geht; ſondern auch manche andere Angaben möchte ich lieber aus dem Bedürfniß des Dichters erklären, und nicht wagen ſie als geſchichtlich aufzuſtellen. Dahin gehört zuerſt, daß Johannes ein ſpätgeborner iſt, welches offenbar nur nach der Analogie mit mehrern Heroen des hebräiſchen Alterthums gedichtet iſt. Dann auch das Alterverhältniß zwiſchen Johannes und Chriſtus, und eben ſo die Verwandtſchaft der Maria mit der Eliſabet, welche ohnedies ſchwer zu vereinigen iſt mit der anderweitigen Behauptung des Johannes, daß er Chriſtum vor ſeiner Taufe nicht gekannt habe. Dieſe Verwandtſchaft kann vielleicht der Dichter ſchon angenommen haben bloß um den Beſuch der Maria bei der Eliſabet zu begründen; vielleicht auch, da Eliſabet aus den Töchtern Aaron war und Maria ihre Blutsfreundin alſo aus demſelben Stamm zu denken iſt, hatte auch er ſchon den Gedanken den hohenprieſterlichen König des Volkes auch dadurch zu bezeichnen, daß er ihm die königliche Abſtammung von der einen Seite und die prieſterliche von der andern zutheilte, welche Anſicht man auch noch ſpäterhin wiederfindet, nur daß ſie in apokryphiſche Schriften und unter Häretiker zurükgetreten iſt. Freilich ſteht wunderlich genug neben dieſer Vorausſezung, die ſich mit einer natürlichen Empfängniß begnügt, auch die Hindeutung auf die außernatür-
27 liche Empfängniß Chriſti hier; aber doch iſt leztere bei weitem nicht ſo beſtimmt hingeſtellt, und wird es nur durch die Frage der Maria, welche die Verkündigung des Engels ohnedies etwas unnatürlich unterbricht, vielleicht nur um den Engel nicht zu lange reden zu laſſen.

Gehn wir nun weiter, ſo ſcheint auch alles übrige zu dieſer Maſſe gehörige in ähnliche einzelne Erzählungen zu zerfallen. Denn wir finden ähnliche Schlußformeln wie I, 80 auch nach der Erſcheinung der Hirten II, 18 bis 20, nach der Darſtellung im Tempel II, 40 und nach der Begebenheit in Jeruſalem II, 52. Nur V. 21, der die Nachricht von der Beſchneidung Jeſu enthält, tritt dazwiſchen und ſcheint uns ſogar zu nöthigen die gefaßte Anſicht ganz aufzugeben und zu der zurükkzukehren, daß alles in einem fortlaufenden Zuſammenhang geſchrieben worden. Denn er kann urſprünglich zu keiner von den beiden Erzählungen gehört haben, zwiſchen denen er ſteht, indem er weder ein Ende für die eine bildet noch einen Anfang für die andere. Dabei aber beruft er ſich offenbar auf unſere erſte Erzählung und will alſo auch dieſe in den fortlaufenden Zuſammenhang hineinziehen. Allein wenn unſer erſter Verfaſſer hier forterzählte, der ſich als Geſchichtſchreiber angeſehen doch auf jeden Fall Erweiterungen für erlaubt gehalten haben muß: ſo würde ſchwerlich die Beſchneidung Chriſti ſo ganz kurz abgekommen ſein gegen die des Johannes, ſondern er würde in Ermangelung einzelner Nachrichten wenigſtens das gewiſſe und nothwendige etwas umſtändlicher vorgetragen haben. Von demſelben hätte ich auch 22
erwartet, daß er nach ſeiner genauen Art zu rechnen die Lükke ausgefüllt und nach V. 21 ſo würde geſchrieben haben, Und Joſeph und Maria blieben in Bethlehem bis die Tage ihrer Reinigung kamen. Auch hätte wol nicht leicht jemand in fortlaufender Erzählung griechiſch ſchreibend ſo kurz hintereinander zweimal mit derſelben Formel angefangen καὶ ὅτε ἐπλήσθησαν αἱ ἡμέραι. Daher bietet ſich ſehr leicht eine andere Anſicht dar, nämlich daß dieſer Vers von demjenigen eingefügt worden, der zuerſt dieſe einzelnen Stükke zu einem ganzen zuſammenſchrieb. Da er ſie offenbar aus einem geſchichtlichen Standpunkt aneinanderreihete, ſo fehlte ihm zwiſchen dem erſten Tage und dem drei und dreißigſten der achte, von dem er wiſſen konnte, daß nothwendig an ihm die Beſchneidung mußte vollzogen worden

ſein. Er ſchaltete alſo dieſe Begebenheit an der rechten Stelle ein; aber mit der größten Gewiſſenhaftigkeit begnügte er ſich nur das nothwendige zu ſagen, und ohne etwas von dem ſeinigen hinzuzuthun nimmt er die Formel aus der vor ihm liegenden Erzählung, die gleich folgen ſollte, und beruft ſich nur auf die in dem vorigen von dem Engel gegebene Vorſchrift, auch dies, ſei es nun bewußt oder unbewußt, in ſehr behutſamen Ausdrükken. So erklärt ſich unſtreitig am beſten der eigenthümliche Charakter dieſer Notiz und ihr Verhältniß zu allem vorigen und folgenden. Ob aber derjenige der vorzüglich hiedurch dieſer Reihe einzelner Erzählungen den Charakter einer fortlaufenden Heraushebung der wichtigſten Punkte aus dem erſten Abſchnitt des Lebens Jeſu, und zum Theil gewiß gegen ihre urſprüngliche Beſtimmung, gegeben, erſt der Verfaſſer oder Anordner, wie man ihn lieber nennen will, unſeres ganzen Evangeliums geweſen, oder ob dieſer ſie ſchon ſo verbunden vorfand, dies laſſen wir für jezt wenigſtens lieber unentſchieden, und können nur ſagen daß wir die reine griechiſche Hand des Einganges in dieſer Einſchaltung nicht wieder finden, und daher lieber glauben möchten, dieſe erſte Zuſammenfaſſung habe einen andern früheren Urheber.

Betrachten wir nun zunächſt die hier mitgetheilte Nachricht von der Geburt Jeſu und was ſich dabei ereignet II, 1–20: ſo kann ſie ſehr wohl eine für ſich beſtehende Erzählung geweſen ſein. Denn die Hauptſache dabei iſt offenbar die Erſcheinung welche gleichzeitig mit der Geburt Jeſu den bethlehemitiſchen Hirten wurde, und dieſe eignet ſich gar ſehr dazu für ſich erzählt und aus der mündlichen Erzählung früher oder ſpäter auch ſchriftlich verzeichnet worden zu ſein, wenn wir das ganze geſchichtlich nehmen. Daſſelbe gilt, wenn man es wie die erſte Erzählung mehr für dichteriſch anſehn will. Denn auch ſo ſteht die Darſtellung eines göttlichen Zeichens bei der Geburt des Meſſias leicht für ſich allein. Dieſe Anſicht möchte ich hier indeß nicht wagen vorzuziehn, und am wenigſten behaupten, dies Stükk ſei eine Fortſezung des vorigen. Denn es war hier eben

ſo viel Gelegenheit ſich in lyriſchen Ergießungen auszubreiten, ſowol in der Perſon der Engel, als auch, wie nach V. 20 die Hirten umkehren δοξάζοντες καὶ αἰνοῦντες τὸν θεόν, in der Perſon dieſer Hirten. Dieſe Gelegenheit iſt aber unbenuzt geblieben, und ſo können wir weder denſelben Verfaſſer erkennen noch auch überhaupt ein vorherrſchendes dichteriſches Gepräge, indem dieſes nothwendig mehr lyriſches herbeigeführt hätte. Hier müſſen wir alſo wenigſtens die Hauptſache auf eine geſchichtliche Ueberlieferung zurükkführen. Dabei entſteht aber, wenn ein genaues Urtheil begründet werden ſoll, zuerſt die Frage, aus welcher Quelle die Erzählung geſchöpft ſein mag. Denn zweie laſſen ſich deren denken, Joſeph und Maria auf der einen Seite, die Hirten auf der andern. Von Joſeph beſonders iſt nicht nöthig etwas zu ſagen; theils iſt von ihm keine Spur mehr bei dem öffentlichen Leben Jeſu, und es iſt alſo ganz ungewiß wie bald er vom Schauplaz verſchwunden iſt, theils wäre es auch zur Sache ganz einerlei ob die Erzählung von ihm oder von Maria ausgegangen, und wir bleiben alſo nur bei der lezteren ſtehn. Von ihr wird zwar V. 19 geſagt, ſie habe alle dieſe Worte in ihrem Herzen bewahrt, und dies könnte man leicht als eine Berufung auf ſie verſtehen. Allein dieſe Worte ſtehen ſchon in der Schlußformel. Man denke ſich den mündlichen Erzähler oder den ſchriftlichen Verzeichner; hatte er zum Schluß von der Wirkung geredet, welche die Thatſache bei der Nachbarſchaft hervorbrachte, der ſie erzählt wurde: ſo lag es zu nahe und war faſt nothwendig auch etwas von ihrer Wirkung auf die Maria zu ſagen. Dies alſo iſt von ſo gut als keiner Bedeutung. An ſich betrachtet aber ſieht die Erzählung gar nicht aus als wäre ſie von den Eltern des Erlöſers gekommen. Denn eine ſolche würde nach V. 7 ohne die Scene zu verändern ſo fortgefahren ſein, In der Nacht aber — oder am andern Morgen frühe — entſtand plözlich ein Getümmel von Hirten, welche in die Herberge kamen und fragten, ob etwa in dieſem Hauſe am vorigen Tage ein Kind geboren worden und in der Krippe liege, und

wunderlicher kommt es mir vor, wenn bei dieſer Unterſuchung mit beſonderer Wichtigkeit das Zeugniß eines Reiſenden beigebracht wird, der in Paläſtina wirklich Irrlichter geſehn hat, große Irrlichter, die ſich bald theilten bald wieder in eins zuſammenzogen. Denn je häufiger ſolche Erſcheinungen dort vorkommen, um deſto mehr mußten beſonders die Hirten, gewohnt den ganzen Sommer im freien zu übernachten, mit ihnen befreundet ſein, und konnten ſie nicht leicht für ein himmliſches Zeichen auf einen einzelnen Fall gerichtet anſehen. Und eben ſo wunderlich, wenn man ſich nicht anders zu helfen weiß, als Maria habe an einem fremden Ort unter einer Menge unbekannter nichts eiliger gehabt als mit der Entdekkung hervorzutreten, ſie werde jezt den Meſſias gebären; und dieſes zwar habe ihr nicht einmal ſo viel eingetragen, daß ſie nicht nöthig gehabt das Kind in den Stall oder in die Krippe zu legen, aber der Hirte des Hauſes ſei hievon ſo begeiſtert worden, daß er nun das Irrlicht getroſt auf den Meſſias gedeutet. Das iſt mir, wie Sokrates ſagt, eine unerfreuliche Geſchikklichkeit, die ſo genau erklären will, zumal bei einer Erzählung die wir offenbar nicht aus der erſten Hand haben. Es iſt eben wie wenn einer auf der andern Seite behaupten wollte, wir hätten hier, wo kein Gedicht ſein ſoll, doch gewiß buchſtäblich die eigenſten Worte der Engel. Wer könnte nicht im Gegentheil ſehr leicht denken, dieſe eigenſten Worte wären längſt, ehe unſere Erzählung aufgeſchrieben wurde, verloren gegangen, und man hätte ſie auf die natürlichſte Weiſe erſezt durch ſolche, womit die Chriſten ſich vorzüglich bei dem gemeinſchaftlichen Andenken an die Geburt Jeſu zu begrüßen pflegten. Wer in ſolchen Dingen alles glatt und rein deuten will, geht eben ſo fehl, als wer ängſtlich am Buchſtaben klebt. Mit Freiheit wollen ſie behandelt werden, wie ſie entſtanden ſind; das zufällige ſoll man vom weſentlichen ſcheiden, lezteres dann aber auch klar und feſt halten. — Das zweite iſt dieſes. Wenn unſer Aufſaz aus einer ſpäteren mündlichen Erzählung dieſer Hirtenerſcheinung entſtanden iſt: ſo haben wir gar nicht Urſach

zu glauben daß auch das geschichtliche in den 7 ersten Versen aus dieser mündlichen Erzählung geflossen sei. Diese hat wahrscheinlich begonnen, In der Nacht, nachdem Jesus geboren war, wachten in jener Gegend die Hirten. Die jezige Einleitung in ihrer größeren Ausführlichkeit ist nur auf Rechnung des ersten Schreibers zu sezen, der von der Voraussezung ausgehend, daß Joseph und Maria eigentlich in Nazaret wohnten, sich nun auch eine Erklärung entweder geben ließ oder vielleicht auch sich selbst gab, doch bleibt mir das erste wahrscheinlicher, wie es gekommen daß Jesus in Bethlehem geboren worden. Da ward ihm eine Verzeichnung genannt, und obgleich nur eine priesterliche gemeint war, verwechselte er, vielleicht kein paläſtinischer Jude, diese mit einer größeren bekannteren aber späteren Begebenheit, der Schazung durch Quirinus. Eine frühere römische Verzeichnung anzunehmen, bleibt bei den Verhältnissen, in denen Herodes der große stand, ein wunderlicher und sehr unwahrscheinlicher Gedanke, und noch wunderlicher, daß mit einer solchen eine priesterliche Verzeichnung sollte verbunden worden sein. Denn wenn die leztere durchaus jeden an seinen Stammort reisen lassen mußte: so konnte verständigerweise jene nur in dem Hauptort jedes Distrikts für dessen Einwohner vollbracht werden; und beide mußten sich also häufig, wie auch mit Joseph der Fall gewesen wäre, durchkreuzen. Weil nun diese Einleitung nur so entstanden ist, kann sie uns auch über die Geburt Christi selbst nichts lehren, als was der Schreiber aus der eigentlichen Erzählung wußte. Aber gewiß dürfen wir uns auch weder anmaßen sie zu einer chronologischen Bestimmung zu gebrauchen, noch uns auflegen die chronologischen Schwierigkeiten darin zu lösen, was eben deshalb, weil es schon an den nothwendigsten Bedingungen dazu fehlt, auch noch niemand nur einigermaßen gelungen ist.

Was wir II, 22–40 von der Darstellung des Kindes im Tempel, die mit dem Reinigungsopfer der Mutter verbunden wurde, lesen, scheint auch ursprünglich ohne Zusammenhang mit dem vorigen erzählt und aufgezeichnet zu sein; denn am Ende

wird vom Umkehren nach Nazaret geredet, als ob die Eltern
auch von dort her nach Jeruſalem gekommen wären, ohne den
37 bisherigen Aufenthalt in Bethlehem auch nur mit einem Wort
zu erwähnen, was doch ſo leicht und natürlich geweſen wäre.
Dieſen Aufenthalt alſo ignorirt unſere Erzählung. Nur möchte
ich deshalb das Wundern der Maria über die Aeußerungen des
Symeon nicht ſo verſtehen, als ob die Erzählung vorausſeze, ſie
ſelbſt wiſſe noch gar nicht, wer ihr Sohn ſei. Denn gewiß
nicht als das einzige Zeichen, was ihr geworden, ſondern nur als
eines aus mehreren kann dieſe Begebenheit erzählt worden ſein.
Und ſie trägt ohnerachtet des wunderbaren, das auch ihr nicht
fehlt, ein rein geſchichtliches Gepräge. Denn zu natürlich um
gedichtet zu ſein iſt dieſes, wie Symeon, der wahrſcheinlich auch
voll meſſianiſcher Erwartungen ſich ein Zeichen erbeten hatte, als
ihm ein ſolches wir wiſſen nicht wie geworden war, zuerſt nur
für ſich ſelbſt und ohne von den Eltern Notiz zu nehmen, in eine
begeiſterte Rede ausbricht, und erſt als er ihre Verwunderung
merkt ſich an ſie wendet. Und wer ſollte auch, wenn man an-
nehmen wollte, auch dies ſei urſprünglich eine dichteriſche und
ſymboliſche Darſtellung geweſen, für dieſe neben dem Symeon
die Hanna erdichtet haben, die gar nicht einmal dichteriſch be-
nuzt iſt? und noch dazu mit dieſer Genauigkeit in ihrer Perſo-
nalität, wogegen die Hauptperſon weit nachläſſiger bezeichnet iſt.
Dieſe Spur führt uns gleich weiter, und giebt nicht undeutlich
zu erkennen, daß auch dieſe Erzählung nicht von Maria oder
Joſeph herzuleiten iſt, denen Hanna und Symeon gleich fremd
38 waren, ſondern von einem der ſie mittelbar oder unmittelbar aus
dem Munde der ſo genau beſchriebenen Hanna hatte. Und auch
von dieſer Begebenheit gilt, wie von der vorigen, daß ſie gewiß
zwiſchen der Kindheit Jeſu und ſeinem öffentlichen Auftreten iſt
vergeſſen worden, und erſt ſpäter wieder hervorgezogen. Aufſehn
mußte ſie im erſten Augenblikk erregen, und zwar nicht wenig,
da wir uns den Symeon, wollen wir auch beſcheiden bleiben
und nicht mehr wiſſen, doch als einen bekannten und angeſehenen

Mann denken müssen. Aber die Aussicht auf das was ein eben geborenes Kind einst in der Reise seines Lebens sein und leisten sollte, war zu weit, um zumal in einer so unruhigen Zeit, wo ein Stoß auf den andern folgte, fortwährend Aufmerksamkeit zu finden. Daher auch Symeon, der von der ersten Erzählerin dieses Auftrittes nur genannt zu werden brauchte, in der Feder unseres Verfassers schon als ein unbekannter erscheint, den er nur durch die aus der Sache selbst hervorgehenden Eigenschaften bezeichnet. Ein absichtliches Verschweigen der unter sich verstandenen Messiasfreunde kann ich mir nicht denken. Davon würde sich hier wol in V. 38 eine leise Andeutung finden.

Daß das lezte Stükk dieser Masse, der erste Tempelbesuch Jesu, mit dem vorigen auch nicht in Einem Zusammenhange ursprünglich hingeschrieben worden, geht aus mancherlei Zeichen hervor. V. 40, den einige ganz wunderlicherweise als den Anfang dieses lezten Stükkes ansehn gegen alle Analogie mit I, 80 und II, 52, ist eine reine Schlußformel. Als Uebergang ange- 39
sehn bindet er nicht genug; sondern es würde etwa heißen nach der Rükkkehr nach Nazareth, Und hier blieb nun das Kind wachsend und zunehmend bis es 12 Jahr alt u. s. w. So etwas wäre wirklich ein Uebergang; das Ruhenbleiben im allgemeinen, was wir in unserm Verse finden, kann nur einen Schluß andeuten, eben wie I, 80 und II, 52. Auch zeichnet sich diese Erzählung aus durch eine mehr periodische und überhaupt mehr gräcisirende Structur, welcher Vorzug sich nur verliert in dem Dialog zwischen Maria und Jesus, wo der Concipient sich vielleicht verpflichtet hielt möglichst wörtlich zu referiren. Denn übrigens scheint ihrem Stile nach die Erzählung nicht aus dem aramäischen übersezt, sondern gleich griechisch abgefaßt worden zu sein. Sie kann aber offenbar nur auf Maria zurükkgeführt werden. Denn von der Reisegesellschaft wird sonst niemand mit umgekehrt sein nach Jerusalem, und von der Versammlung in der Tempelschule kann die Erzählung aus denselben Gründen nicht herrühren, aus denen wir die Erzählung von der Erscheinung

der Hirten auch nicht von Joseph und Maria ableiten konnten. Und wie die Worte *πάντα τὰ ῥήματα ταῦτα* hier (V. 51) offenbar eine griechischere Bedeutung haben, als oben V. 19; denn hier heißen sie bestimmt die Worte, die zwischen ihr und dem Knaben gewechselt wurden: so soll hier verbürgt werden, daß diese genau wiedergegeben worden. In diesem Gespräch, das, wenn man es nicht recht genau faßt — wie sich nämlich Jesus zunächst nur außer Schuld sezen will wegen des langen Suchens, wie es aber mit seinem Zurükkbleiben zugegangen wol hernach wird erzählt haben —, eine räthselhafte Gleichgültigkeit Jesu zu verrathen scheint, liegt auch eine sichere Bürgschaft, daß nicht etwa die ganze Geschichte erdichtet ist, um auch etwas merkwürdiges von Jesu zu haben aus diesem Zeitpunkt, wo ihm zuerst die Heiligthümer des Tempels und des Gesezes aufgeschlossen wurden. Aber eine Frage nach diesem Zeitpunkt kann allerdings die erste Veranlassung gegeben haben, daß Maria diese kleine Begebenheit erzählte, die ihr, wie man deutlich sieht, vorzüglich wegen des lernbegierigen Aufenthaltes Jesu im Tempel und wegen der Worte *ὅτι ἐν τοῖς τοῦ πατρός μου δεῖ εἶναί με* eindrükklich geblieben war. Denselben Standpunkt hat auch unser schriftlicher Verfasser, der eben deshalb die einleitenden Umstände etwas sorglos zusammenfaßt, und sich auch hiedurch von dem Verfasser der vorigen Erzählung unterscheidet. Denn weit mehr hätte es hier zur Sache gehört, zu sagen daß es Sitte war den zwölfjährigen Knaben in den Tempel einzuführen, als dort Noth that die Opfer zu beschreiben, welche bei der Reinerklärung gebracht werden mußten. Nach allem diesem denke ich nicht, daß man dennoch aus dem *αὐτοῦ* V. 41 oder aus der Aehnlichkeit zwischen V. 51 und V. 19 oder V. 52 und V. 40 auf Einen ursprünglichen Verfasser alles bisherigen wird schließen wollen. Denn in jenes *αὐτοῦ* kann sich der Name sehr leicht verwandelt haben durch den, der diese Erzählung zu den vorigen hinzuschrieb; ja sogar dem ersten Concipienten eines solchen einzelnen Blattes kann es angehört haben. Bestimmter scheint freilich die Aehn-

lichkeit des V. 52 mit 40 und 1, 80 auf eine Kenntniß jener früheren Stellen hinzudeuten, und wahrscheinlich wird diese Schlußformel erst von dem herrühren, der unsere Erzählung den vorhergehenden zugeschrieben hat. Zweifelhaft aber muß bleiben, ob dieser der Sammler des bisherigen gewesen ist, was die reinere Gräcität, die wir in dem die übrige Sammlung bindenden V. 21 ganz vermissen, fast unwahrscheinlich macht. Da diese aber in der ganzen Erzählung der Hauptsache nach herrscht und mehr als irgend etwas bisher vorgekommenes an den Eingang erinnert: so könnte man vermuthen, der Sammler und Ordner des ganzen sei zugleich der erste schriftliche Concipient dieses lezten Stükkes, das er nach Anleitung einer mittelbar oder unmittelbar von Maria herrührenden mündlichen Erzählung den früheren Nachrichten von der Kindheit Jesu, die er schon gesammelt vorfand, angehängt hat, so daß wir hier zum erstenmal seit den Eingangsworten seine eigne Hand wieder hätten. Doch dies bleibt eine nicht fester zu begründende Vermuthung.

So demnach, durch wahrscheinlich allmähliges Anreihen mehrerer einzeln unabhängig von einander aufgezeichneten Erzählungen an ein ursprünglich gar nicht als Geschichtserzählung sondern als Gedicht abgefaßtes Stükk ist diesen Anzeigen zufolge die erste Masse unseres Evangeliums entstanden. Vergleichen wir sie 42
nun ganz unbefangen mit der ähnlichen bei Matthäus: so haben wir zwei parallellaufende Reihen von Erzählungen, parallel laufend in dem engeren Sinne, daß sie keinen einzigen Punkt, das heißt hier keine ganze Thatsache, mit einander gemein haben, aber auch so, daß sie sich nicht etwa ergänzen, sondern vielmehr daß die zusammengehörigen Glieder beider Reihen einander fast vollkommen ausschließen: daher denn, wenn in irgend einem Punkt die Erzählung des einen Evangelisten richtig ist, die des andern, was denselben Zeitpunkt betrifft, nicht richtig sein kann. Nämlich zuerst, ist unsere Verkündigungsgeschichte wahr: so lassen sich des Josephs Zweifel und ihre Entscheidung bei Matthäus nicht denken. Denn wenn man sich auch das unwahrscheinliche ge-

fallen laſſen will, Maria ſei unmittelbar nach der Verkündigung zur Eliſabet gereiſet ohne dem Joſeph vorher etwas zu ſagen, und dieſer habe unterdeß von ihrer Schwangerſchaft und der Engelverkündigung aus der dritten Hand erfahren: ſo muß doch in Maria, ehe ſie ſich über dieſen wichtigen Punkt mit Joſeph verſtändiget, eine Unſicherheit geweſen ſein, die man aber ihren Reden bei der Eliſabet nicht nur nicht anmerkt, ſondern bei der es ihr auch ohne die größte Gleichgültigkeit gegen ihren Verlobten unmöglich müßte geweſen ſein drei Monate dort zuzubringen. Und was hatte Joſeph für eine Nothwendigkeit dieſe Sache bei ſich zu entſcheiden, ehe er Maria geſprochen? zumal wenn, wie
43 Paulus annimmt, Maria und alſo wol auch er ſchon vorher Nachricht gehabt von der Erſcheinung des Zacharias. Erzählte ihm nun aber Maria von ihrer Aufnahme bei Eliſabet und von der augenſcheinlichen Verbindung beider Erſcheinungen: ſo mußte er glauben, auch ohne daß ein Engel erſchien. Nimmt man hingegen die Erzählung des Lukas weg, und betrachtet die bei Matthäus allein: ſo hat ſie nichts unwahrſcheinliches in ſich. Jener Aufſaz alſo bei Lukas und dieſer bei Matthäus, der aber unrichtig zum Unterſchiede von jenem ein nazaretaniſcher genannt wird, da auch Maria nach Lukas in Nazaret wohnt, wollen nicht zuſammenſtimmen, wenn man die Sachen hiſtoriſch und pſychologiſch betrachtet. Zweitens ſtimmen auch nicht recht die beiden Erzählungen bei Lukas von den bethlehemitiſchen Hirten und von der Darſtellung im Tempel mit jenen beiden bei Matthäus von der Anbetung der Morgenländer und dem bethlehemitiſchen Kindermord. Denn die Morgenländer müſſen vor der Darſtellung Jeſu in Bethlehem geweſen ſein, weil Lukas nicht nur nach dieſer unmittelbar die Eltern mit dem Kinde nach Nazaret zurükkehren läßt, ſondern auch, wie die ganze Sache bei ihm dargeſtellt wird, nicht der mindeſte Grund ſich denken läßt zu einem neuen verlängerten Aufenthalt in dem fremden Bethlehem. Weder ein Arbeiten in Bethlehem noch eine Abſicht ſich in Bethlehem niederzulaſſen iſt in der Erzählung bei Lukas gegründet,

ja nicht einmal mit ihr verträglich, und man zerſtört ihre ganze Anſchaulichkeit, wenn man ihr andichtet, es ſei nur ausgelaſſen daß Joſeph noch einmal nach Bethlehem zurükkgekehrt ſei. An-
dem iſt dies zu verzeihen; aber wer ſo pragmatiſirt wie Paulus, der ſollte ſo leicht hierüber nicht hinweggegangen ſein. Die Sache iſt wol ſehr klar, wenn man zuſammennimmt, wie Joſeph bloß der Schazung wegen nach Bethlehem gegangen, wie ſchlecht ſich die Wöchnerin dort befand, und wie ungern ſie ſich die zwiefache Reiſebeſchwerde werden gemacht haben. Waren aber die Morgenländer vorher hingekommen: ſo war auch gewiß, nahe wie Bethlehem bei Jeruſalem war, eine Kunde hingekommen, wie Herodes nach dem Geburtsort des Meſſias gefragt, und wie auf dieſe Anweiſung die Morgenländer ihn gefunden. Ja noch mehr, die Morgenländer mußten auch in Bethlehem den Traum haben, der ſie vor Jeruſalem warnte, und es iſt viel wahrſcheinlicher daß ſie ihn erzählt als daß ſie ihn verheimlicht haben. Hätte nun nicht Joſeph bei dem bekannten Charakter des Herodes aus dieſen Umſtänden Verdacht ſchöpfen müſſen, und die ganz unnüze Reiſe nach Jeruſalem unterlaſſen? Die Flucht nach Egypten alſo hängt freilich ſehr natürlich mit der Ankunft der Morgenländer zuſammen und mit dem dadurch erregten Aufſehn, wie auch Paulus ſehr gut auseinanderſezt: aber die Reiſe nach Jeruſalem beſteht damit nicht. Der bethlehemitiſche Kindermord iſt aber auf jeden Fall eine in dieſer Beziehung, auch die wildeſte Grauſamkeit bei Herodes vorausgeſezt, nicht recht begreifliche Begebenheit. Denn wieviel wohlfeiler konnte er ſeinen Zwekk
erreichen, und wie ſehr mußte er beſorgen ihn ohnerachtet des grauſamen Befehls zur Zeit der Schazung ohne genauere Nachforſchung dennoch zu verfehlen; wie leicht mußte es ihm werden zu erfahren, wohin in dem kleinen Bethlehem die Fremden ihre koſtbaren Geſchenke gebracht, und alſo auch, daß das Kind nicht mehr da war. Eine ganz leere Wuth alſo ſollte er zwar ausgelaſſen, dagegen aber gar nichts überlegtes gethan haben, um den gefährlichen Knaben ſelbſt zu treffen, wovon er doch, ſelbſt

wenn dieſer nach Egypten geflohen war, ſehr viel Hoffnung haben mußte, daß es gelingen werde. Endlich ruhen beide Reihen von Erzählungen jede auf einer ganz andern Ueberlieferung, wie niemand, der jede für ſich unbefangen betrachtet, verkennen kann. Lukas nämlich ſezt überall voraus, Joſeph und Maria haben vor der Geburt Jeſu, die nur zufällig in Bethlehem erfolgte, ſchon in Nazaret gewohnt. Matthäus hingegen weiß von einer zufälligen Urſache des Geborenwerdens in Bethlehem nichts, ſezt aber ganz deutlich voraus, daß Joſeph, wenn nicht beſondere Umſtände dazwiſchen getreten wären, nach der Flucht würde nach Judäa zurükkgegangen ſein, und nimmt alſo offenbar an, daß er dort und nicht in Galiläa wohnhaft geweſen. Alle Vereinigungen dieſer beiden entgegengeſezten Angaben ſcheinen nur eine künſtliche Quälerei, zu der man ſich ohne Noth nicht herablaſſen, oder vielmehr überhaupt lieber nicht erklären muß als ſo. Wie alſo nun? Sollen wir im ganzen die eine von dieſen beiden Reihen für wahr erklären und die andere für falſch, oder wie ſollen wir uns helfen? Zu einer ſolchen Entſcheidung mit Einem Streich dürfen wir uns ſchon desfalls nicht mehr berechtigt halten, weil wir in unſerer Reihe bei Lukas einiges gefunden haben, was, mehr dichteriſch dargeſtellt als geſchichtlich, im Streite gleich nachgiebt, anderes aber auch, was deutliche Zeichen einer abſichtsloſen und unverfälſchten Ueberlieferung an ſich tragend nicht nachgeben will. Wir müſſen daher theilen und jedes einzeln betrachten. Zuerſt alſo werden wir ſagen, unſere Verkündigungsgeſchichte kann keinen Anſpruch darauf machen, als Geſchichte gegen die Erzählung des Matthäus von den Bedenklichkeiten des Joſeph und wie ſie gehoben worden aufzutreten; ſondern wir werden nur mit der Erzählung des Matthäus zu vergleichen haben die traditionelle Grundlage unſeres Gedichtes, nämlich daß bei Maria auf eine außerordentliche Weiſe noch vor der Geburt Jeſu Erwartungen, daß ſie den Sohn Gottes gebären werde, erregt worden ſind. Dieſes aber vereinigt ſich mit der Erzählung des Matthäus ſehr leicht. Maria konnte ſogar, wie billig vorauszuſezen iſt, dem

Joſeph erzählt haben was ihre Erwartung begründete, und dieſer, wie liebend und vertrauend, wie fromm und auf den Meſſias hoffend wir ihn auch denken mögen, kann dennoch, wenn jene Erwartungen nur durch minder deutliche noch nicht in ſo beſtimmte Verbindung mit wirklichen Begebenheiten getretene Zeichen begründet waren, bald mehr bald minder gläubig, je näher ihm aber die Nothwendigkeit trat ſich völlig zu entſcheiden, um deſto mehr ſich auf die zweifelnde Seite geneigt haben. Wir 47
können dann um deſto unbeſorgter die Erzählung bei Matthäus in der weiſen Unbeſtimmtheit laſſen, in der ſie ſich hält; der traditionelle Grund unſeres Verkündigungsgedichtes weiſet alle freveluden Deutungen zurükk, womit gemeine Hände den heiligen Schleier beſchmuzen wollen, den ſie nicht lüften können. Und grade ſo weit ſollen wir nur in dieſen Unterſuchungen kommen. Was nun weiter den zweiten Moment betrifft: ſo müſſen wir darauf beharren, daß unſere Erzählungen von der Geburt Jeſu und von ſeiner Darſtellung im Tempel in der Hauptſache ein reingeſchichtliches Gepräge tragen; iſt es aber wol mit denen des Matthäus eben ſo? Hat nicht die Erzählung von den Magiern in ihrem innerſten Grunde einen ganz ſymboliſchen Charakter, daß ſie nämlich eben dadurch, daß Jeſus ſogleich auch von Heiden anerkannt worden, dem Chriſtenthume ſein Recht ſich über das Judenthum hinaus zu erſtrekken geltend machen, und dadurch, daß der König der Juden eben auf dieſe Veranlaſſung den neugebornen Meſſias verfolgt, die Verwerfung des beſonders über den Antheil, der den Heiden gewährt wurde, erbitterten Volkes ahnden laſſen will? Daher auch die Verwebung dieſer Erzählung mit herbeigezogenen altteſtamentiſchen Stellen. Und ſo konnte mit dieſer ſymboliſchen Erzählung, deren Urſprung wol in den öſtlichen Grenzen von Paläſtina am beſten zu ſuchen iſt eine wirkliche Thatſache, denn rein erdichtet iſt jener Kindermord wol ſchwerlich, in künſtliche Verbindung gebracht ſein. Hier alſo 48
würde Matthäus, als dichteriſches mit aufgenommen habend, zurükktreten, und Lukas das geſchichtliche Feld behaupten. Kann

es die Glaubwürdigkeit beider Evangelisten etwa vermindern, daß jeder etwas nicht rein geschichtliches in sein Geschichtsbuch aufgenommen? Gewiß nicht bei dem billigen Beurtheiler, welcher bedenkt, theils daß alles dieses immer nur im Vorhofe des eigentlichen Gegenstandes liegt, denn der war nur das öffentliche Leben Jesu, theils wie Dichtung und Geschichte auch in den heiligen Büchern, die unsere Verfasser am meisten vor Augen hatten, und mit denen sie und die Zeitgenossen, von denen sie ihre Nachrichten nahmen und für die sie schrieben, am meisten genährt waren, nirgend ganz gesondert sind, und sie also den sondernden Sinn, der uns eigen ist, weder haben konnten noch bedurften, theils endlich, wie weit dennoch ihr reines Gefühl sie überall entfernt gehalten hat von der Abenteuerlichkeit und Fabelhaftigkeit verschollener Evangelien, deren Sammler oder Verfasser von dem verworrenen Geiste des rabbinischen Judenthums beseelt waren. Dieser Gegensaz erhält unsere kanonischen Evangelisten in ihrem gerechten Ansehn, und zeigt uns den Geist, in dem sie gehandelt haben, in seiner Würde und Heiligkeit. Und so kann die prüfende Untersuchung des einzelnen, wie sie uns geziemt, ungestört ihren Gang gehen. — Doch es ist übrig noch ein Wort zu sagen über die verschiedene zum Grunde liegende Vorstellung von dem Wohnort der Eltern Jesu, ein Punkt, über
49 den es schwer bleiben wird aufs reine zu kommen. Die Aussage bei Lukas, daß Joseph und Maria eigentlich immer nur in Nazaret gewohnt, liegt theils in dem poetischen Stükk theils in den Schlußformeln, in denen nie die Genauigkeit der Erzählung selbst ist; und man kann sie daher nur als eine sehr allgemeine Voraussezung ansehen. Die Aussage des Matthäus, daß sie vorher in Judäa gewohnt, ist nur bestimmt vorhanden in Verbindung mit dem wahrscheinlich nicht geschichtlichen Theil der Erzählung, und also vielleicht nur entstanden aus der Voraussezung, daß, da Christus in Bethlehem geboren worden, auch wahrscheinlich seine Eltern da gewohnt haben. Dem aber widerspricht die Hirtengeschichte bei Lukas, welche gradezu aussagt,

daß da, wo Jesus geboren worden, seine Eltern nicht gewohnt haben. Um den Lukas auf des Matthäus Seite zu ziehen, müßte man annehmen, daß diese Geschichte durch sehr viele Hände gegangen sei und mancherlei Zusäze erfahren habe, was nicht sehr wahrscheinlich ist; um den Matthäus auf Lukas Seite zu ziehen, müßte man annehmen, daß seine Erzählung, die überhaupt schon etwas gelehrtes hat durch ihre Citationen, auch am Ende auf eine gelehrte Weise — denn es gehörte schon eine besondere Reflexion dazu, dieses zu finden, daß Joseph mit Recht vom Philippos weniger besorgen durfte, als vom Archelaos — die fälschlich vorausgesezte späte Wanderung nach Galiläa erklären will. Die Wahl bleibe frei, denn ein drittes weiß ich für jezt nicht aufzustellen.

Zweite Masse III, 1 — IX, 49.

Hier finden wir von vorne herein einen genauen Zusammenhang bis IV, 15. Dann aber auch eine Schlußformel so bestimmt als eine der bisherigen, und die sich gänzlich weigert als Uebergang von einem Gegenstande zum andern, wie dergleichen auch in fortlaufender Erzählung vorkommen müssen, angesehen zu werden. Wer das Leben Christi im Zusammenhang beschreiben und also soviel er konnte von solchen Begebenheiten erzählen wollte, auf welchen der Ruf Christi sich gründete: wie konnte der hier schon von seinem Rufe reden, und dadurch nur den falschen Gedanken veranlassen, als ob er wissentlich einen ganzen Zeitraum übersprungen hätte? Ja nicht einmal als Uebergang zu der unmittelbar folgenden Erzählung von dem Vorfall in der Synagoge zu Nazaret lassen sich V. 14 und 15 erklären. Bei diesem Vorfall erscheint freilich Jesus schon als berühmt, aber nicht nur das, sondern er beruft sich eben so deutlich auf Wunder, die er verrichtet. Wären also V. 14 und 15 zugesezt worden um die Lage anzudeuten, in der Jesus sich schon befand, als er in Nazaret auftrat: so würde nicht bloß von seinem Ruhm

als Lehrer, ſondern auch von ſeinen Wundern die Rede geweſen
ſein. Wie die Worte jezt lauten, können ſie nur von einem her-
rühren, der hier ſeine Erzählung von dem Anfang des öffentli-
chen Lebens Jeſu beſchloß, ohne etwas weiteres hinzufügen zu
wollen. Natürlich ſchließt der ſo, von dieſer Zeit an habe Je-
51 ſus in ſeinem Vaterlande öffentlich gelehrt und ſei berühmt wor-
den. In dieſem von dem folgenden ganz abgeſchnittenen Stükke
nun ſind auf eine wie es ſcheint nicht weiter trennbare Weiſe
vereiniget die Nachricht von der Taufe Chriſti, ſein Geſchlechts-
regiſter und die Verſuchungsgeſchichte. Auffallend aber iſt, daß
auch hier, wie bei Matthäus, urſprünglich die lezte mit der er-
ſten zuſammenhängt. Denn nicht nur das Umkehren vom Jor-
dan, IV, 1, bezieht ſich auf III, 3, ſondern auch der Ausdrukk,
daß Jeſus voll geweſen des heiligen Geiſtes, auf das Herabſtei-
gen des Geiſtes auf ihn III, 22; und man kann IV, 1 unmit-
telbar an III, 22 anknüpfen, ſo daß die Genealogie zwiſchen
beiden nur gleichſam mit Gewalt eingeklemmt zu ſein ſcheint.
Aus dieſer Einklemmung erklärt ſich auch am beſten die beſchwer-
liche und vieldeutige Kürze des V. 23, die den Auslegern ſo viel
zu ſchaffen macht. Freilich läßt ſich eine gewiſſe Verwandtſchaft
des Geſchlechtsregiſters mit den beiden andern Gegenſtänden nicht
verkennen, ſo daß ſie wol könnten urſprünglich zuſammen ver-
bunden geweſen ſein. Denn die davidiſche Abſtammung Chriſti
war eben ſowol ein Beweis ſeiner meſſianiſchen Würde, als das
Zeugniß Johannis und das göttliche bei der Taufe, und als ſein
Sieg über den Teufel. Aber grade das beweiſende in der Ge-
nealogie iſt dadurch verſtekkt, daß ſie bis auf Adam hinaufge-
führt iſt, und auch die beiden andern Erzählungen ſcheinen nicht
als Beweiſe für die höhere Würde Jeſu mit einander verbunden
52 geweſen zu ſein, ſondern als den Anfang des Lehramtes Jeſu be-
zeichnend, wie man aus der Schlußformel ganz deutlich ſieht, in
welche Anſicht auch das ἀρχόμενος V. 23 nach der Meinung
der beſten Ausleger eingeht. Und das iſt auch ganz natürlich.
Daß die Taufe Jeſu als Einweihung zu ſeinem öffentlichen Le-

den allgemein angesehen ward, wissen wir auch aus der Apostelgeschichte; und wenn die Versuchung Jesu faktisch genommen wurde, so mußte man sie um so mehr in dieselbe Zeit sezen, als leicht auszumitteln war, daß seitdem Christus einige Jünger als beständige Begleiter um sich versammelt hatte, dergleichen nicht vorgefallen sei. Leicht verband sich mit dieser Notiz noch eine symbolische Vorstellung, wie etwa daß Christus sich durch diesen Sieg über den bösen Geist erst das Recht erworben ihn auch hernach überall zu verfolgen und zu vertreiben. Und so wäre leicht begreiflich, wie man diese beiden Momente als den Anfang des öffentlichen Auftretens Jesu bezeichnend mit einander verband, woher sie denn bei Matthäus und Markus eben sowol als hier unmittelbar auf einander folgen. Wie ist es nun mit dem Einklemmen des Geschlechtsregisters zugegangen, und wem ist dieses zuzuschreiben? Unbedenklich schreibe ich es Lukas, d. h. dem Ordner des ganzen zu, und nehme an, er habe diese Genealogie einzeln überkommen, habe früher nicht eine leichte Gelegenheit gefunden sie einzurükken, und ihr nun aus Noth, auch nicht auf die leichteste Weise, den einzigen Ort angewiesen, der noch übrig war. Denn vor die erste Masse konnte er sie nicht stellen, da 53
er dann hätte rükkwärts gehen müssen von Jesus zu Zacharias. Innerhalb derselben wäre die schikklichste Stelle sie einzuschieben gewesen nach II, 7 oder nach II, 20; allein er scheint ungern daran gegangen zu sein, auseinander zu sprengen was er schon gebunden fand. Hinter die erste Masse II, 40 konnte er sie freilich auch stellen; allein da diese mit der Rükkehr nach Nazaret schloß, und seine nächste Erzählung mit der Reise von Nazaret nach Jerusalem anfing: so ließ er natürlich diese folgen, und legte die Genealogie noch zurükk. Hinter dieser Erzählung hätte sie aber ganz fremd und schlecht gestanden, und es blieb ihm also nichts übrig, als nun doch sie zwischen etwas schon verbundenes einzuschieben, wobei er daher lieber die Fuge etwas scharf durchblikken läßt, als daß er mehr als höchst nothwendig von seinem eigenen hinzugethan hätte. Was beiläufig gesagt die Ge-

nealogie selbst betrifft, so ist die leichteste Annahme offenbar die, daß Eli und Jakob Halbbrüder gewesen, und der Fall einer Leviratsehe eingetreten sei. Nur muß man einen Schritt weiter gehend sagen, die eine Genealogie also sei die der jüngern Brüder Josephs, die ein minder kundiger, welcher diesen Umstand entweder nicht wußte oder nicht beherzigte, irgendwoher sich verschafft hatte, und nun glaubte die Genealogie Josephs selbst zu besitzen; ein Vorwurf, welchen wir immerhin auf unserm Evangelisten, der ja vielleicht gar kein geborner Jude war, noch lieber als auf einem seiner Vordermänner können ruhen lassen.

44 Ist also das Eintreten des Geschlechtsregisters an diesem Orte so erklärt, und vergleichen wir nun die Nachricht von der Taufe und die Versuchungsgeschichte, wie wir beides hier und wie wir es bei Matthäus finden: so zeigt sich freilich eine bedeutende Verschiedenheit beider Texte, die es fast unmöglich macht, beide für eine und dieselbe etwa nur verschieden übersezte Erzählung zu halten; und hierüber muß man sich allerdings wundern, eben weil doch beide Begebenheiten auf dieselbe Weise aneinandergereiht sind, und auch wieder in vielem so genau zusammenstimmen. Am leichtesten allerdings kann man sich das Verhältniß der Versuchungsgeschichte erklären. Die Sache anlangend, so kann ich sie weder als Ekstase ansehn, denn es fehlt an allen Beispielen ekstatischer Zustände in der Geschichte Christi, noch als eine äußere Darstellung dessen was innerlich in Christo vorgegangen. Denn wenn er auch nur auf die flüchtigste Weise solche Gedanken gehegt, so ist er nicht Christus mehr, und diese Erklärung erscheint mir als der ärgste neoterische Frevel, der gegen seine Person begangen worden. Wenn man sie nun als eine Thatsache eben so wenig kann gelten lassen: so bleibt wol das natürlichste, sie, wie auch andere schon gethan, als eine Parabel anzusehn. Drei Hauptmaximen Christi für sich und für die, welche durch ihn mit außerordentlichen Kräften ausgerüstet sein Reich fördern sollten, sind darin ausgedrükkt: die erste, kein Wunder zu thun zum eignen Vortheil selbst unter den dringendsten Umstän-

den; die andere, nie in Hoffnung auf den außerordentlichen göttlichen Beistand etwas zu unternehmen, was, wie das Herablassen von der Zinne des Tempels, weil es in dem natürlichen Gang der Dinge nicht liegt, nur abenteuerlich sein würde; endlich die dritte, niemals, auch nicht wenn der größte Vortheil unmittelbar dadurch zu erreichen wäre, sich in eine Gemeinschaft mit den bösen oder gar in eine Abhängigkeit von den bösen einzulassen; und stärker konnte Christus sich nicht gegen jede entgegengesezte Handlungsweise erklären, als wenn er sie dem Satan zuschrieb. Daß wir hier ein solches Compendium messianischer und apostolischer Weisheit finden, und daß grade die Entwikklung der satanischen Gedanken am meisten herausgehoben ist, die Beantwortung derselben dagegen zurükktritt, macht diese Ansicht sehr wahrscheinlich. In einem solchen Sinn also hat Christus seinen Jüngern diese Parabel vorgetragen; denn daß einer der Apostel sie in demselben Sinne sollte erfunden haben, ist schon minder wahrscheinlich. Leicht aber konnte sie schon in der zweiten und dritten Hand geschichtlich verstanden werden, eben so leicht aber auch ohnerachtet dieser Umdeutung im wesentlichen übrigens unverändert durch sehr viele Hände gehen. Die Folge der Versuchungen, wie Matthäus sie angiebt, ist die richtigste, wenn man auf die Bedeutung der Parabel sieht; die Umstellung derselben im Lukas scheint mehr auf die Einkleidung berechnet; denn sie kann erklärt werden aus der Ueberlegung, wie unwahrscheinlich es sei, daß 56
Christus mit dem Teufel erst solle aus der Wüste nach Jerusalem gegangen sein und von da wieder ins hohe Gebirge, da dieses und die Wüste eher nahe bei einander zu denken ist. Alle Abweichungen des Lukas vom Matthäus hängen mit dieser Umstellung zusammen; so wie der Kern aller Uebereinstimmungen der Dialog zwischen Christo und dem Teufel ist, der sich auch natürlich am meisten unverfälscht erhalten mußte. Wir haben also hier eine Umarbeitung, die man indeß nicht glükklich nennen kann, da sie auf etwas der ersten Erfindung ganz fremdes ausgeht. Im Markus nun ist der Kern ganz verschwunden, und nur die

Schale übrig geblieben, mit einem abenteuerlichen Zuge vermehrt, indem er, man ſieht gar nicht ein warum, Chriſtum in die Geſellſchaft wilder Thiere bringt, die in den ſogenannten Wüſten Paläſtinas doch nicht können in Haufen einheimiſch geweſen ſein. Daß aber dieſe Parabel einmal geſchichtlich verſtanden immer in Verbindung mit der Taufe Chriſti erzählt wurde, geht recht aus Markus hervor, der grade nur deshalb ſcheint die Sache nicht ganz übergangen zu haben, und iſt überhaupt, da Chriſtus ſie wahrſcheinlich ſelbſt in dieſen Zeitpunkt gelegt hatte, ſehr natürlich, auch ohne Urevangelium. Vielmehr iſt nicht zu begreifen, wie, nach Eichhorn, grade das wenige, was Markus über dieſe Sache ſagt, ſollte ins Urevangelium aufgenommen worden ſein, recht um der Willkühr ein höchſt bedenkliches Spiel zu eröffnen in Ausmalung dieſer Verſuchungen Chriſti. — Wie nun die
57 Verſuchungsgeſchichte überarbeitet iſt bei Lukas, ſo iſt es auch wol die Nachricht von der Taufe Chriſti. Die Verſchiedenheit der Perſon, in der die himmliſche Stimme redet, iſt zwar leicht zu erklären als verſchiedene Ueberſezung aus dem aramäiſchen, worin keine Perſon ausgedrükkt war, ſondern wol nur ſtand, Siehe da mein geliebter Sohn! Aber der Zuſaz ἐν σωματικῷ εἴδει iſt doch hineingearbeitet bei Lukas, wahrſcheinlich um dieſes Herabſteigen des Geiſtes zu unterſcheiden von denjenigen Ereigniſſen, die öfter bei der Taufe der Chriſten vorkamen und als Zeichen der Beſiznahme des Geiſtes angeſehen wurden. Hier nämlich ſchloß man die Anweſenheit des Geiſtes grade aus den lauten und begeiſterten Aeußerungen chriſtlicher Geſinnung; dort aber betete Chriſtus, auch ein Zuſaz unſerer Erzählung, und da dies wol nur in der Stille geſchah, konnte auch das Herabſteigen des Geiſtes nur wahrgenommen worden ſein durch das Geſicht. Dagegen fehlt in unſerer Erzählung das bei Matthäus vor der Taufe hergehende Geſpräch Johannis mit Jeſu, und indem das göttliche Zeichen zur Hauptſache gemacht, das Getauftwerden Chriſti ſelbſt nur in der indirecten Rede vorgetragen iſt, zeigt das ganze einen ſehr verſchiedenen Charakter. Und man muß

geſtehen, wie die Verbindung der Taufe und der Verſuchung aus den angeführten Gründen uns gar nicht nöthiget ein Urevangelium anzunehmen: ſo werden vielmehr bei Vorausſezung eines ſolchen grade dieſe Abweichungen der einen Erzählung von der andern nur ſchwerer zu begreifen. Um nun auch hier, wiewol 58
nur beiläufig, etwas über die Sache ſelbſt zu ſagen: ſo kann auch wol dieſes göttliche Zeichen nicht in der Gegenwart einer großen Volksmenge vorgefallen ſein. Denn die Spuren von der großen Wirkung, die ein ſolches hervorgebracht haben müßte, fehlen ganz. Chriſtus mußte ſchon getauft ſein, als die Geſandtſchaft des hohen Rathes an Johannes kam; das lehrt der Zuſammenhang der johanneiſchen Erzählung ſo deutlich, daß ich mich nur wundern kann, wie man das Gegentheil annehmen konnte. Alſo hätte Johannes nicht den Meſſias als zwar ſchon vorhanden aber ganz unbekannt ſchildern können, wenn er auf eine ſo öffentliche Weiſe wäre proclamirt worden, und würde auch nicht am folgenden Tage zu ſeinen Schülern von dieſem Zeichen haben reden können, als von etwas, das offenbar nur ihm begegnet war. War alſo Johannes bei der Taufe mit Jeſu allein: ſo müſſen auch alle Erzählungen hievon aus der ſeinigen hervorgegangen ſein. Dieſe aber, wie ſie uns ſein Schüler Johannes Zebedäi mittheilt, weiß von keiner himmliſchen Stimme; ſondern nur das Herabſteigen des Geiſtes ward dem Täufer nach einer ihm gewordenen Verheißung zum göttlichen Zeugniß, daß dieſes der Meſſias ſei. Auch kann er nicht vor dieſem Zeichen Jeſum haben abhalten wollen ſich taufen zu laſſen, da er verſichert ihn vorher nicht gekannt zu haben. Wodurch aber und auf welche Weiſe Johannes wahrgenommen daß der Geiſt auf Jeſu ruhe, ſagt er uns nicht; und da beide allein waren, können ihm gar wohl auch Reden Jeſu hievon das Zei- 59
chen geweſen ſein. Hier haben wir alſo in beiden Evangelien bei Matthäus und Lukas überarbeitete und von dem einzigen Bericht, der zum Grunde gelegen haben kann, etwas abweichende Erzählungen. Sowol das übereinſtimmende als das abweichende

in beiden erklärt ſich ſehr leicht aus dem ſinnlichen Bilde, das ſich einprägen mußte, wenn man die johanneiſche Erzählung vereinzelt und vielleicht nicht immer ganz gleich vorgetragen hörte, ohne daß an eine eigentliche Verfälſchung, die man wem es auch ſei irgend zur Laſt legen könnte, auch nur zu denken wäre. Nur das Geſpräch bei Matthäus verräth eine von der Einfalt abweichende vermeintlich verbeſſernde Willkühr. Die ſtrenge Ausmittelung der äußern Thatſache aus dieſen verſchiedenen Erzählungen war kein Bedürfniß jener Zeit und jener Hörer, ſondern ziemt nur uns, dem kritiſchen Zeitalter, dem eben deshalb die urſprüngliche Erzählung neben den abgeleiteten übrig blieb. — Endlich iſt uns von dieſem Stükk noch übrig der vor der eigentlichen Erzählung von der Taufe Jeſu hergehende Bericht von Johannes dem Täufer ſelbſt. Ueber dieſen ergiebt ſich aus der Vergleichung des Matthäus und Lukas auf das beſtimmteſte, daß beiden Berichten Ein Aufſaz zum Grunde liegt, der ohne beſondere Rükkſicht auf das Verhältniß des Johannes zu Jeſu und ohne von der Taufe Chriſti Nachricht zu geben, alſo auch wahrſcheinlich nicht von einem Chriſten verfaßt, Denkwürdigkeiten aus dem öf-
60 fentlichen Leben des Johannes enthielt, und mit ſeinem öffentlichen Auftritt anhebend, mit ſeiner Gefangennehmung ſchließend, erſt ſeine Perſon und Lebensweiſe beſchreibend, dann den allgemeinen Typus ſeiner meſſianiſchen Lehre verzeichnend, dann deren Anwendung auf verſchiedene Volksklaſſen gnomiſch ausführend und zulezt ſein Verhältniß zur Prieſterſchaft und zum Herodes darſtellend, ein wohlgeordnetes und abgeſchloſſenes geſchichtliches ganze war, desgleichen wir mit Ausnahme des johanneiſchen Evangeliums über Jeſum keines haben, wie denn auch leichter war ſolche Denkwürdigkeiten über Johannes zu ſchreiben, deſſen öffentliche Erſcheinung ſowol kürzer war als auch beſonders weit einfacher. Dieſer Aufſaz nun iſt im Matthäus und Lukas auf verſchiedene Weiſe epitomirt; aber, ſehr glükklich für uns, ſo daß beide einander ergänzen, ſogar aus dem Matthäus ein kleines Verſehen bei Lukas ſich berichtigen läßt, und aus beiden zuſam-

men das ganze wenigstens seiner Anlage nach, wiewol es auch von sehr großem Umfange nicht füglich gewesen sein kann, so wie ich es eben beschrieben, leicht zu construiren ist. Daß in diesem Aufsaz der Taufe Jesu nicht erwähnt war, erhellt deutlich theils aus Lukas, in dem dann auch wol der Taufe vor der Gefangennehmung würde erwähnt worden sein, theils aus Matthäus, der offenbar auch einen ganz neuen Anfaz nimmt, wo er anfängt von der Taufe zu erzählen. Daß aber dieser ganz geschichtliche Aufsaz sollte ein ganzes ausgemacht haben mit jenem poetisirenden, der den Anfang unseres Evangeliums bildet, bloß wegen ἐν ταῖς αι ἐρήμοις I, 80 und ἐν τῇ ἐρήμῳ III, 2, dies ist eine Ansicht, die ich mit Paulus nicht theilen kann; sondern jene Worte sind eben nur daraus zu erklären, daß allgemein bekannt war, Johannes sei zuerst in der Wüste öffentlich aufgetreten. Soll uns aber etwa diese Entdekkung nöthigen zu einem Urevangelium unsere Zuflucht zu nehmen? Will man sagen, daß bei Matthäus und Lukas Taufe und Versuchung verbunden worden, könne man sich gefallen lassen, denn das liege in der Sache; aber daß auch beide eine ausführliche Nachricht über Johannes den Täufer vorausschikken, weise deutlich auf eine solche gemeinschaftlich leitende Quelle hin? Ich denke nicht daß man das sagen wird, wenn man bedenkt, wie nothwendig eine Einleitung dieser Art war zu einer Zeit, wo das Andenken des Johannes im allgemeinen schon nicht mehr ganz hell war, und wo man überdies anfing Nachrichten von Jesu für solche seiner Verehrer zu sammeln, die über seinen Vorläufer sonst woher wenig oder nichts wissen konnten, wie erwünscht es daher sein mußte einen solchen Aufsaz über diesen zu finden, aus dem jeder nehmen konnte was ihm am meisten zusagte. Auf solche Weise also erhielt Lukas, als er Nachrichten suchte vom Anfang des Lehramtes Jesu, diese drei Abschnitte, den Auszug aus den Denkwürdigkeiten des Johannes, die Nachricht von der Taufe Christi und die Versuchungsgeschichte, zwar in einer etwas andern Abfassung wie Matthäus, aber doch in demselben Zusammenhang. — Wenn er nun aber diese drei

62 Abſchnitte ſchon verbunden fand, wie ich vornemlich deshalb vorausſeze, weil ich glauben muß daß die Genealogie, gezwungen wie ſie daſteht, erſt nachdem jene Erzählungen ſchon verbunden waren, dazwiſchen geſchoben worden, und ich ſie doch nicht für eine ſpäter als das ganze gebildet worden entſtandene Interpolation halten kann: ſo kommt Lukas um den Ruhm der III, 1 enthaltenen chronologiſchen Beſtimmung, den er ſo lange beſeſſen, und den man ihm als Beweis eines beſſeren Begriffs von Geſchichtſchreibung ſo hoch anzurechnen pflegt. Ich glaube ihm aber einen Dienſt zu thun, wenn ich ihn von dieſem Ruhm vielmehr befreie. Denn warlich dieſe Zeitbeſtimmung war ſehr verdienſtlich und wol angebracht in einem Aufſaz über den Johannes; aber iſt es eben ſehr löblich in einer Lebensgeſchichte Chriſti genauer anzugeben, wann Johannes öffentlich aufgetreten, als wann Chriſtus angefangen zu lehren, oder wann er geboren worden? und ſoll es ſehr gerühmt werden, daß Lukas ſeine Zeitbeſtimmungen unzuſammenhängend und unzwekkmäßig an drei verſchiedene Orte vertheilt habe? Rührte dieſe Beſtimmung von ihm her und wäre ſein Verdienſt: ſo würden wir ſie bei der Genealogie finden, und er würde hinter ſeiner Nachricht von der Taufe Chriſti geſchrieben haben, *Ταῦτα δὲ ἐγένετο ἐν ἔτει* u. ſ. w. *ὄντος τοῦ Ἰησοῦ ὡσεὶ ἐτῶν* u. ſ. w., wobei wir freilich um vieles beſſer gefahren wären. Nun aber iſt er es eben nicht, von dem dieſe Beſtimmung herrührt, ſondern ein früherer, der von jenen andern
63 Angaben nichts wußte; und darum kann ſie hier nicht genauer ſein und ſich nicht beſſer geſtellt finden.

Die unmittelbar IV, 16–30 folgende Erzählung hat unfehlbar dieſelbe Begebenheit zum Gegenſtand, welche Matthäus XIII, 54–58 etwas anders berichtet. Denn wäre die unſrige früher: ſo konnten die Nazaretaner bei einer zweiten Erſcheinung Chriſti wol nicht mehr fragen, *πόθεν τούτῳ ἡ σοφία αὕτη*, worauf doch eigentlich alles bei Matthäus beruht. Iſt die bei Matthäus die frühere: ſo konnte Jeſus bei ſeinem zweiten Auftreten nicht mehr ſagen, Heute iſt dieſe Schrift erfüllt, ohne hiebei und in

seiner weiteren Verantwortung auf seine frühere Anwesenheit sich so zu beziehen, daß unsere Erzählung bei ihrer großen Lebendigkeit die Spuren davon an sich tragen müßte. Auch hier also sind zwei ursprünglich verschiedene Erzählungen derselben Thatsache; aber ein ganz wunderliches haltungsloses Ding würde eine dritte urevangelische werden, die nur das gemeinschaftliche von beiden enthielte, denn sie müßte ganz ohne Schluß einhergehn. Zu vereinigen sind übrigens beide wol nur dadurch, wenn man annimmt, die des Matthäus gehe zurükk auf eine unvollständige nur gelegentliche Erwähnung der Sache, und der Schluß sei ein Zusez einer späteren Hand, welche erst aus jener Erwähnung eine eigene Erzählung machte, und den tumultuarischen Ausgang, bei dem es jedoch auf das Leben Jesu gar nicht abgesehen gewesen zu sein scheint, nicht erwähnt findend, einen sehr natürlichen aber unbestimmten hinzufügte. Für unsere Erzählung hingegen ist 64
grade dieser Ausgang, und wie es sich aus dem anfänglichen Beifall und Erstaunen so wendete, die Hauptsache. Sie ist höchst lebendig, zugleich aber sehr frei vorgetragen, und Hebraismen sind darin fast nur auf die Rede Christi beschränkt, so daß ich nicht glauben kann, daß sie aus dem aramäischen übersezt, sondern nur etwa, daß sie nach einer aramäischen mündlichen Erzählung eines Augenzeugen griechisch niedergeschrieben worden. Ob von Lukas selbst mag ich nicht entscheiden. Daß er aber die Erzählung hieher gestellt, ist gewiß, wie auch sonst schon bemerkt worden, deshalb geschehen, weil er diese Begebenheit für den Grund hielt, warum Jesus seinen Aufenthalt nicht in Nazaret sondern in Kapernaum genommen. Mit Unrecht offenbar. Denn die Erzählung sezt grade einen längern Aufenthalt in Kapernaum voraus und nicht etwa nur einige Tage, und eine längere Abwesenheit von Nazaret auch. Das muß jeder fühlen, der sich dem Eindrukk der Erzählung unbefangen hingiebt; es nicht gefühlt zu haben kann man aber dem Lukas verzeihen, der grade nach einem solchen Grunde suchte; und daß er dieses that, muß man loben, so daß selbst dieses Versehen im ganzen mehr für

ihn ſpricht als wider ihn. Doch läßt ſich auch denken, daß vielleicht nicht ohne dieſes bemerkt zu haben Lukas dennoch durch die Art, wie ſich ihm das folgende darbot, veranlaßt worden iſt dieſer einzelnen Erzählung lieber ihre Stelle hier anzuweiſen, als verbundenes zu trennen, oder ſie zu ſpät anzubringen.

- Es folgen nemlich jezt eine Menge von einzelnen Erzählungen, alle entweder offenbar aus Kapernaum, oder wenigſtens allen Anzeigen nach von dort und der Gegend her, IV, 31-44; V, 1-11, 12-16, 17-26, 27-39; VI, 1-11, VI, 12-13-VII, 10. Als urſprünglich einzelne Erzählungen geben ſie ſich zu erkennen theils durch ihre Schlußformeln und das öftere in einer fortlaufenden Erzählung ganz überflüſſige und kaum zu begreifende Wiederkehren der Formeln von dem ſich ausbreitenden Ruf Chriſti, theils auch durch ihre abgebrochenen auf gar keine Verbindung mit etwas früherem Anſpruch machenden Anfänge. Es unterſcheiden ſich aber die erſten von den lezten ganz auffallend dadurch, daß die erſten lediglich Berichte von Wunderthaten Jeſu enthalten, und alles Reden und Lehren Jeſu ganz in den Hintergrund tritt oder nur etwa als Veranlaſſung erwähnt wird; in den lezten hingegen ſind Reden Chriſti, entweder zuſammenhängende Reden oder Geſpräche oder kurze treffende Antworten, die Hauptſache, und das wunderthätige, wo es vorkommt, wird nur als Veranlaſſung erwähnt. Hiemit hängt ein anderer Unterſchied zuſammen, daß nemlich bei den lezteren faſt gar nicht jene ins allgemeine zurükkehrenden Schlußformeln gefunden werden. Ganz natürlich: denn eine Rede hat ihren Schluß in ſich, und niemand verlangt nach etwas mehrerem, und eben ſo iſt ein Geſpräch mit einer ſchlagenden Antwort völlig abgeſchloſſen. Dieſe Bemerkung über das ähnliche in dem auf einander folgenden, über die gleiche Lokalität und den Mangel an Zuſammenhang, führt ganz von ſelbſt auf den Gedanken von zwei Sammlern, die von verſchiedenen Geſichtspunkten ausgehend ſich Nachrichten über Jeſum aus der Gegend ſeines gewöhnlichen Wohnortes verſchafft haben, deren einer nemlich nur nach merkwürdigen Handlungen, der an-

dere nur nach merkwürdigen Reden Jeſu geſucht hat; ſei es nun, daß ſie ſich ſelbſt dorthin begaben, oder daß ſie anderwärts Gelegenheit hatten dortige Einwohner aus jener Zeit zu befragen. Beide Sammlungen ſind dem Lukas zu Handen gekommen, und er theilt ſie unmittelbar hinter einander mit; vielleicht auch waren ſie ſchon früher durch Vermittlung der Erzählung von dem gelähmten, die ziemlich das Gleichgewicht hält zwiſchen beiden Charakteren, in Eine verbunden worden: denn dergleichen wird ſich wol niemand anmaßen wollen beſtimmt zu entſcheiden. Gehen wir zu dem einzelnen: ſo wird freilich manche Schwierigkeit entſtehen, aber ſich auch heben laſſen, und manche Beſtätigung wird noch hinzukommen.

Der Anfang der erſten Erzählung IV, 31 iſt ſo beſchaffen, daß man ihn durch ein bloßes Komma an das Ende der vorigen anſchließen kann. Denn man lieſet ohne Anſtoß *αὐτὸς δὲ διελθὼν διὰ μέσου αὐτῶν ἐπορεύετο καὶ κατῆλθεν εἰς Καπερναούμ*, und kann nach *Γαλιλαίας* ein Punkt ſezen; ja man muß faſt ſo leſen, weil *ἐπορεύετο* für ſich allein einen gar ſchlechten Schluß macht. Dies mag Lukas ſelbſt bewirkt haben, es ſei nun, daß 67
er zuerſt die vorige Erzählung ſchriftlich verfaßt und ſo den Anfang der folgenden hineinverſchmolzen hat, oder daß er ſich nur hier ausnahmsweiſe, eben weil er aus beſtimmten Gründen der vorigen Erzählung grade dieſen Plaz anweiſet, erlaubt habe Ende der einen und Anfang der andern ein weniges umzuändern, oder daß geradezu V. 31 und 32 noch Schluß der vorigen Erzählung iſt. V. 37 ſieht allerdings auch einer Schlußformel ähnlich, und man könnte Luſt haben das folgende abzuſondern, wenn es nicht auf eine zu beſtimmte Weiſe angeknüpft wäre, ſo daß man die Heilung im Hauſe des Petrus mit dieſer auf einen Tag legen, oder wenigſtens annehmen muß, daß der Erzähler es ſo vorgetragen, worin aber freilich einer, der ſabbathlich Jeſum in der Synagoge hörte, und ſich nur beſtimmt erinnerte, dieſe Heilung ſei nach dem Ausgang aus der Synagoge geſchehen, leicht irren konnte. Daß nun aber noch an demſelben Abend eine

Menge Kranker vor Jesum gebracht worden, das muß Wunder nehmen, wenn er damals in Kapernaum wohnte und also täglich zugänglich war. Es erklärt sich nur aus seiner am nächsten Morgen erfolgten Abreise, welche also bestimmt und bekannt muß gewesen sein, ohne welche Voraussezung man auch den 42sten Vers nicht begreift. Denn daß Christus des Morgens in eine einsame Gegend spaziret, konnte für sich kein Nachströmen und Zurükkhalten veranlassen. Bei Markus I, 36. 37 scheint auch Simon mit den andern Vertrauten Jesum zu suchen, allein das
68 ist nur Undeutlichkeit oder Mißverstand. Jesus war vorangegangen, die Jünger gehn nach, wohl wissend wo er war — wiewol des Markus Referent sich dieses Verhältniß vielleicht nicht deutlich gedacht hat —, und Simon unterrichtet nur Jesum von dem Andrängen und den Wünschen des Volkes. Matthäus, VIII, 14–17, verschweigt die Abreise ganz, wodurch die gehäuften Heilungen, die er auch erwähnt, völlig unverständlich werden. Wenn er hingegen diese Begebenheit unmittelbar an eine andere anzuknüpfen scheint, von welcher er bestimmt erzählt, daß sie beim Eintritt in Kapernaum vorgefallen: so ist das wol höchst unwahrscheinlich, und man muß lieber, wie das so oft bei ihm auch mit τότε und ähnlichen Formeln der Fall ist, die Worte καὶ ἐλθὼν ὁ Ἰησοῦς εἰς τὴν οἰκίαν Πέτρου als einen ganz abgebrochenen Anfang ansehn, der keinen Zusammenhang mit dem vorigen beweiset. Uebrigens bringt zwar jeder von der Heilung der Schwiegermutter des Petrus irgend einen einzelnen Umstand bei, die sich auch alle sehr wohl vereinigen lassen, und alle drei Erzählungen scheinen also auf Augenzeugen zurükkgeführt werden zu müssen, doch aber darf man nicht schließen, daß diese grade zur Hausgesellschaft Christi gehört haben, sondern sich nur erinnern, daß Jesus gewiß jedesmal aus der Synagoge von den angesehensten unter seinen beifallgebenden Zuhörern ist nach Hause begleitet worden. Aber wenn in Gegenwart dieser Begleiter, die es eben erzählt haben müssen, die Heilung vorgefallen ist: so
69 wird gar sehr unwahrscheinlich, daß der rasche Mann Petrus der

Schwiegermutter, die ja wol eben im Paroxysmus lag, weil man ſonſt die Heilung nicht hätte bemerken können, vorher ſollte erzählt haben, was ſich in der Synagoge ſo eben begeben. Auch war das um ſo weniger nöthig, als Jeſus damals ſchon länger in Kapernaum gelehrt und alſo auch ſchon manchen geheilt hatte. Denn mitten aus einem ſolchen Leben heraus erzählen Markus und Lukas die Sache. Ich bemerke nur noch, wenn wir uns in dieſem Theile ſeines Buches den Lukas als eigentlichen Schriftſteller denken, wie wunderlich und faſt unverzeihlich wäre es dann, einen Mann wie Simon, der im ganzen Leben Jeſu eine ſolche Rolle ſpielt, ſo wie es hier geſchieht, gleichſam ganz ohne Sang und Klang zum erſten male in das Buch einzuführen! wie viel beſſer ſind dann Matthäus und Markus, welche die folgende Geſchichte voranſtellen. Und wie wäre es möglich, daß Lukas ſie beide ſollte vor ſich gehabt, und doch ſelbſt ſo geſchrieben haben! Eher ſollte man umgekehrt glauben, er habe jenen zum warnenden Beiſpiele gedient! Daſſelbe gilt, wenn Lukas ein Urevangelium als zuſammenhängende Grundlage vor ſich gehabt. Ganz anders aber, wenn er auch hier nur ein vorgefundenes mittheilt. Denn wer einzeln dieſe Geſchichte einem erzählte oder aufſchrieb, der ſonſther wiſſen mußte wer Petrus war, konnte keinen Beruf haben ihn ordentlich einzuführen und vorzuſtellen.

Was die zweite Erzählung V, 1–11 berichtet, kann unmöglich nach jener Heilung der Schwiegermutter des Petrus vorgegangen ſein, ſondern nothwendig früher; auch kann dieſe Erzählung nicht urſprünglich mit der vorigen zuſammengehangen haben. Lezteres nicht, weil mit dem allgemeinen, daß Jeſus nun in andern Synagogen Galiläas gepredigt habe, ſein Kommen an den See gar nicht in Verbindung geſezt, und weil von Petrus gar nicht geredet wird wie von einem von dem ſchon eben vorher die Rede war. Auch iſt es an ſich ſchon ſehr wunderlich was Paulus thut, das *ἐν τῷ τὸν ὄχλον ἐπικεῖσθαι αὐτῷ — καὶ αὐτὸς ἦν ἑστὼς παρὰ τὴν λίμνην Γεννησαρέτ* mit dem vorigen *καὶ ἦν κηρύσσων ἐν ταῖς συναγωγαῖς τῆς Γαλιλαίας*

in Verbindung zu bringen, und hieraus Schlüsse über die Folge der Begebenheiten zu ziehen. Hingen diese beiden Stellen zusammen: so fehlte offenbar ein mit wenigen Worten herzustellendes Zwischenglied, das also nicht leicht jemand würde ausgelassen haben, daß nemlich Jesus nicht nur in den Synagogen gelehrt, sondern daß das Volk ihm auch, wenn er von einem Ort zum andern ging, nachgeströmt sei um sich belehren zu lassen. Ueberhaupt aber wird dieses Nachströmen und Sammeln des Volkes in der Darstellung von Paulus gleichsam etwas beständiges gar nicht an besondere Veranlassungen gebundenes ganz wunderbar und dem unbefangenen Beobachter höchst unwahrscheinlich. — Ersteres, daß nemlich die Begebenheit am See früher muß erfolgt sein als die im Hause des Petrus, sollte eigentlich keines Beweises bedürfen: aber auch angesehene Männer haben sich die
71 Sache so gedacht. Wie? wenn unser Erzähler voraussezte, damals habe schon ein näheres Verhältniß zwischen Jesus und Petrus bestanden, konnte er so schreiben, εἶδε δύο πλοῖα – – καὶ οἱ ἁλιεῖς – – ἐμβὰς δὲ εἰς ἓν ὃ ἦν τοῦ Σίμωνος? Hätte er nicht sagen müssen, Da Jesus vom Volk gedrängt war, freute er sich grade des Petrus Schiff zu sehen, und stieg hinein, und rief dem Petrus, der eben die Neze wusch, er solle abstoßen? Klingt nicht was unsre Erzählung giebt völlig fremd? Nicht so zwar, daß nicht Petrus sollte Jesum gekannt haben, wenn auch nur von der Synagoge aus; aber so doch, daß er ihn gewiß damals noch nicht näher angegangen ist. Doch man könnte sagen, dies komme lediglich auf Rechnung unseres Erzählers, der vielleicht, der Menge angehörend die Christus eben lehrte, von seinem längst bestehenden Verhältniß zu diesen Fischern nichts gewußt. Aber Petrus selbst, wie erscheint uns der unter dieser Voraussezung? Nachdem Jesus einem prophetischen Dämon geboten, nimmt Simon den Wunderthäter ganz ruhig mit nach Hause, und auch die Heilung der Schwiegermutter bringt ihn nicht aus seiner Gemüthsruhe; nun aber die vielen Fische kommen nach langer vergeblicher Mühe, und wo er sie am wenig-

sten erwartet hatte, nun glaubt er auf einmal die Nähe des heiligen Mannes nicht aushalten zu können? Dieser Simon wäre wol nie der rechte Petrus geworden um die Kirche auf ihn zu bauen! Sondern gewiß ist diese Begebenheit älter; nur der Sammler, dessen Werk uns Lukas hier wieder unverändert giebt, und der, auf das wunderbare allein bedacht, um die natürliche 72
Anordnung der Nachrichten, die er sammelt, weniger bekümmert ist, hat dieses später erfahren, und wie er es erfahren dem andern angereiht. Matth. IV, 18-22 und Markus I, 16-20 erzählen dasselbe. Beide offenbar vorzüglich von dem Gesichtspunkt aus, daß dieses die Art gewesen, wie Petrus und seine Genossen Jesu Jünger geworden. Ob dieses eine verbreitete Ueberlieferung war, oder ob sie es aus dem δεῦτε ὀπίσω μου und dem ἠκολούθησαν αὐτῷ geschlossen, und ob mit Recht, ist eine um so schwierigere Untersuchung, als sich das genauere Verhältniß doch erst allmählig gebildet. Daß Petrus hier einen Eindruck bekommt, den er nur bekommen konnte, wenn dies das erste Zeichen war was er von Jesu sah, und daß sich von diesem aus ein neues Band zwischen beiden knüpft, scheint klar. Dabei besteht aber sehr wohl, daß Petrus schon früher kann aufmerksam auf Jesum gewesen sein, ihn auch schon gesprochen haben, wie aus Johannes allerdings hervorgeht. Nur muß man auch in Joh. I, 40-42 nicht mehr hineinlegen als darin liegt, und nicht vergessen, daß unsere, die umständlichste und genaueste unter diesen drei Erzählungen, des Andreas, der in Judäa Jesu näher gestanden zu haben scheint als Petrus, bei dieser Gelegenheit gar nicht erwähnt. Und ich möchte ihn nicht als einen willkommenen Zusaz aus Matthäus und Markus aufnehmen; sondern eher glauben, daß sie aus ihrem Gesichtspunkt gemeint haben, es müsse so sein daß auch jene beiden apostolischen Brüder zugleich berufen worden, wie Johannes und Jakobus. Denn daß 73
die Erzählungen des Matthäus und Markus entweder ursprünglich flüchtiger aufgenommen waren, oder im Durchgang durch mehrere Hände verdunkelt worden sind, sieht man auch daraus,

daß bei ihnen die Söhne des Zebedaios mit dem andern Brüderpaar gar nicht zusammenhängen, also die wunderbare Berufung gar eine zwiefache ist. Zu verwundern ist sich darüber nicht. Denn auf wie verschiedene Weise bald deutlicher und genauer bald wieder nicht können nicht die drei Jünger diese ihnen gewiß immer merkwürdig gebliebene Begebenheit erzählt haben!

Die dritte Erzählung vom Aussäzigen läßt den Ort ganz unbestimmt. Matthäus sezt sie nicht in eine Stadt, sondern unterweges von dem Ort der Bergpredigt nach Kapernaum. Man könnte daraus vermuthen, daß unser ἐν τῷ εἶναι αὐτὸν ἐν μιᾷ τῶν πόλεων nur eine unrichtige Auffassung wäre für Nachdem er in einer andern Stadt gewesen. Uebrigens ist die Erzählung des Matthäus mit der unsrigen nur recht in dem entscheidenden Moment fast wörtlich zusammenstimmend, was bei einer so einfachen Begebenheit gewiß nicht zu verwundern ist. Im übrigen verhalten sie sich wie es verschiedenen Erzählungen derselben Begebenheit geziemt; und da im Matthäus die Sache im unmittelbaren Zusammenhang mit der Bergpredigt und mit der dort folgenden Geschichte beim Eintritt in Kapernaum erzählt wird, so war für ihn zu einem solchen Schluß wie bei uns gar keine Gelegenheit. Dieser Schluß hat übrigens ganz den gewöhnlichen Charakter, nur das lezte fällt sehr wunderlich auf, und man könnte lieber denken, es rühre von dem Sammler her als von dem ursprünglichen Erzähler, indem es die ganze Weise und das Verhältniß Jesu nicht rein ausdrükkt. Ist nun die erste Sammlung, wie man vermuthen kann, hier zu Ende: so ist es um so wahrscheinlicher, daß der Sammler den Schluß auf diese Weise ausgeschmükkt hat. Gehn wir aber mit diesem Eindrukk zu der Erzählung des Markus: so scheint es, er habe sich aus diesem Schluß etwas anderes gemacht. Er bringt das vermehrte Gerücht von Jesu in Verbindung mit der Uebertretung seines Gebotes zu schweigen, und indem er hiervon die Folge darstellt, Jesus nemlich sei nun so belagert worden von hülfsbegierigen, daß er nicht mehr habe ruhig in irgend eine Stadt hineingehn kön-

nen, ſondern habe ſich deshalb in die wüſten Gegenden hin entfernt, und doch ſei alles Volk ihm zugeſtrömt: ſo liegt darin nicht undeutlich die Erklärung, Jeſus habe vorzüglich um nicht ſo beſtürmt zu werden jenes Verbot gegeben. Durch dieſe Veränderung bekommt die Geſchichte ein faſt apokryphiſches Anſehn; und wenn wir auf der einen Seite freilich ſagen müſſen, es ſei eben deshalb lehrreich daß wir die Erzählung bei Markus auch haben, ſo iſt auf der andern Seite auch wahr, daß die Vergleichung um ſo weniger günſtig für ihn ausfällt, als ſeine Zuſäze öfters ſo auf Ueberladung ausgehn. Weshalb er aber ganz gegen ſeine ſonſtige Gewohnheit grade dieſe Geſchichte auch verbindungslos erzählt, gehört nicht zu unſerer Unterſuchung.

Die folgende Erzählung vom Gichtbrüchigen, V, 18–26, möchte ich, ohnerachtet auch eine wunderbare Heilung ihr Gegenſtand iſt, und ſie noch gewiſſermaßen eine ähnliche Schlußformel hat wie die bisherigen, doch als die erſte der andern Sammlung anſehen. Denn die Haltung des wunderbaren darin gleicht weit mehr der nachherigen Erzählung von der vertrokneten Hand als den früheren vom Ausſäzigen und von dem dämoniſch wahrſagenden; der Dialog und die Behandlung der Gegner iſt bei weitem das hervortretende. Dafür ſpricht auch, wenn man dies vorläufig in Betrachtung ziehen will, daß auch Matthäus dieſe Erzählung mit dem verbindet, was bei unſerm Schriftſteller folgt, nicht aber mit dem, was bei uns vorangeht. Unſer Schriftſteller beſtimmt weder Zeit noch Ort, was bei der Art wie wir uns dieſe Sammlungen entſtanden denken ſehr natürlich iſt. Matthäus beſtimmt als Ort Kapernaum, wie auch ſehr natürlich. Denn wo konnten anders Schriftgelehrte aus verſchiedenen Gegenden in der Abſicht Jeſum zu hören zuſammentreffen? Als Zeit beſtimmt er die Rükkehr von der Reiſe auf das öſtliche Ufer. Markus, der in der Anordnung unſerer Sammlung folgt, kann dieſes nicht; aber er greift doch von Matthäus die Rükkehr auf, und erklärt ſich daraus den außerordentlichen Zuſammenfluß von Menſchen, wobei er aber eben deshalb ſehr verſtändig die aus mehreren

Gegenden hergekommenen Pharisäer übergeht. Diese konnten aber
70 wol von einer kurzen Abwesenheit Christi außer der gewöhnlichen Zeit der Reisen nichts wissend dennoch da sein. Aber die ungewöhnliche und fast tumultuarische Bemühung um einen einheimischen Kranken, bei dessen Uebel der Verzug keine Gefahr haben konnte, erklärt sich doch fast nur, wenn man annimmt, wovon keine Nachricht etwas sagt, man habe Ursache gehabt zu glauben, Christus werde sich diesesmal bald wieder entfernen, das heißt, wenn eine Festreise nahe bevorstand. Ohne einen solchen triftigen Grund würde sich wol niemand den zerstörenden Rumor in seinem Hause haben gefallen lassen. Mit beiden Voraussezungen stimmt aber das folgende große und also offenbar vorherbereitete Gastmahl schlecht zusammen, und auch dies bestätigt die Annahme, daß diese Erzählung mit der folgenden nicht ursprünglich zusammengehangen hat; sondern nur durch den unverkennbaren Gesichtspunkt des Sammlers sind beide verbunden worden, ihre Ordnung aber an sich völlig zufällig. Eben dies bestätigt auch die folgende Erzählung selbst.

Denn was diese Geschichte mit dem Zöllner, V, 27–39, betrifft, so sind offenbar die Gespräche Christi mit den Pharisäern die Hauptsache; diese waren aber nicht verständlich ohne die Thatsache, daß Jesus mit seinen Jüngern bei dem Zöllner gespeiset hatte. Da nun aber die Schriftgelehrten, um diesen Streit anzufangen, schwerlich werden draußen gewartet haben, bis das glänzende Gastmahl zu Ende war; denn Christus und seine Jün-
77 ger blieben ihnen ja sicher genug zur gewöhnlichen Zeit öffentlicher Verhandlungen am folgenden Tage: so sind auch diese Gespräche schwerlich unmittelbar auf das Gastmahl gefolgt. Wäre also dennoch diese Geschichte im fortlaufenden Faden mit jener erzählt: so würden wir entweder so angeknüpft finden, Dennoch wollten sie gleich nach diesem wieder seine Jünger darüber zur Rede stellen, daß er am vorigen Tage mit ihnen bei einem Zöllner mit vielen andern Zöllnern und Sündern gespeiset, oder so, Von hier aber ging er zu einem großen Gastmahl, das ihm ein

Zöllner gab, und davon nahmen hernach die Schriftgelehrten eine neue Gelegenheit. Unſeres aber klingt ganz wie eine einzelne Erzählung, welche die Umſtände, die nothwendig bekannt ſein müſſen, voranſchikkt ohne ſich um einen ſonſtigen Zuſammenhang zu bekümmern. Das καὶ μετὰ ταῦτα iſt eine viel zu unbeſtimmte Formel, als daß man die Abſicht irgend einer feſten Beziehung auf das vorige darin ſuchen könnte. Markus II, 13 eben ſo ordnend conſtituirt doch eigentlich auch keine Verbindung mit dem vorigen; nur ſein wunderlich oft wiederholtes πάλιν zwingt den Schein davon, und er kann ſich nicht enthalten die Geſchichte doch an irgend etwas anzuknüpfen. Darum hängt er ſich an die Notiz, daß die Zollſtätte draußen am See lag, und läßt nun Chriſtum dort hinausgehn und lehren, was an ſich unwahrſcheinlich iſt, da ihm in Kapernaum Synagoge, Markt und wie wir ſchon geſehen haben auch Privathäuſer Gelegenheit genug darboten. Am wenigſten aber war wol die Nähe einer 78
großen Zollſtätte, wo ein ganz verſchiedenes und ſtörendes Treiben ſich immerfort bewegte, ein ſchikklicher Lehrplaz. Dieſe Verbindung iſt alſo nur der zuſammenhängenderen Form zu Liebe gemacht, auf die Markus ausgeht. Und ſo hat auch des Matthäus παράγων ἐκεῖθεν keinen größeren Gehalt als andere ähnliche Formeln bei ihm zu haben pflegen *). Was man hingegen ganz gern könnte aus Matthäus und Markus nehmen wollen, iſt die einfache Art, wie bei ihnen das ἀκολούθει μοι auf das unmittelbar folgende ἀναχεῖσθαι bezogen werden kann, ohne jenes καταλιπὼν πάντα, welches der Sache in unſrer Erzählung ein gar auffallendes Anſehn giebt. Nur daß bei beiden die Thatſache, das große Gaſtmahl, gar nicht ſinnlich klar heraustritt, ſondern die Gäſte wie ungeladen ſich zuſammenfinden. Und ſo müſſen wir doch wieder unſerm Erzähler den Vorzug der un-

*) Wenn μετέβη ἐκεῖθεν gewöhnlich von Reiſen in die Ferne gebraucht wurde, was für einen beſtimmtern Sinn ſoll dann wol unſer παράγων ἐκεῖθεν haben? ich glaube ſchwerlich, daß man einen finden wird.

mittelbaren Anſchaulichkeit eines Augenzeugen zuerkennen, und haben nur die Wahl, ob wir das ἀκολούθει μοι von der Berufung zur Jüngerſchaft verſtehen, das καταλιπὼν πάντα als kurze Zuſammenfaſſung weniger buchſtäblich nehmen, und das Mahl als ſpäter aus Freude über dieſe Berufung veranſtaltet anſehn, oder ob wir annehmen wollen, Chriſtus habe nur auf dem Rükkwege nach der Stadt ſeinen Gaſtgeber abgerufen, der
79 dann natürlich ſchon bereit geweſen nun mitzugehn. Schwerlich kann man ſich dann bedenken das erſte zu wählen; denn das lezte würde kaum mit erwähnt worden ſein, ſondern unſer Erzähler unmittelbar angefangen haben, Καὶ μετὰ ταῦτα τελώνης τις ὀνόματι Λευὶς ἐποίησεν αὐτῷ δοχὴν μεγάλην ἐν τῇ οἰκίᾳ αὐτοῦ. Auch darin zeigt ſich die Erzählung des Matthäus als minder unmittelbar, daß er die ganze Begebenheit zerpflükkt, indem er uns Johannes Jünger neben den Phariſäern herbeiführt. Hierin erkennt gewiß jeder unbefangene im Vergleich mit unſerer Erzählung die verwirrende Umgeſtaltung einer zweiten Hand, die ſich nicht recht zu erklären wußte, wie doch die Phariſäer dazu gekommen ſich auf die Schüler des Täufers zu berufen. Sie hielten es aber offenbar für einen guten Fund, daß ſie einige äußere Aehnlichkeiten dieſer mit ſich ſelbſt aufgreifen und ſie ſo gleichſam ſich aneignen konnten, und glaubten ſich berechtigt Jeſu dies Beiſpiel vorzuhalten, da wol bekannt genug war, daß er ſelbſt die Taufe Johannis angenommen hatte, und daß mehrere von den vertrauteſten Schülern des Täufers zu ihm übergegangen waren. Von Johannes Schülern ſelbſt aber wäre die Frage faſt einfältig aufgeſtellt geweſen. Markus aber ſcheint auch hier beide Erzählungen vor ſich gehabt und ſich zweifelhaft zwiſchen ihnen durchgewunden zu haben. Noch möchte ich unſre Erzählung rechtfertigen über den lezten Zuſaz V. 39, daß er nicht braucht anderwärts hergenommen und nur von einer ungeſchikkten zweiten Hand hier ongefügt zu ſein. Denn er ſtreitet
80 nicht ſo ſehr mit der Art, wie die vorigen ähnlichen Bilder angewendet werden, um alle Vermiſchung des neuen Geiſtes mit

dem alten und mit den alten Formen zu verbitten. Der alte Wein nämlich wird zwar überall vorgezogen, eben wie die alten bekannten Gewohnheiten; indeß dürfen wir doch hier, wo von gemeinem Tiſchwein, der doch immer nur wenige Jahre alt wird, und in einem nicht ſonderlichen Weinlande, die Rede iſt, nicht an unſere hohe Schäzung alter köſtlicher Weine im Vergleich mit jungen und rohen denken. Sondern vorgezogen wird zwar der alte Wein, das hindert aber nicht, daß ein jüngerer Jahrgang nicht doch könnte edler und von größerer Kraft ſein; und das eben meinte Jeſus von ſeiner Lehre und ſeinem Geiſt. Und ſo iſt es ein mildernder Zuſaz, gleichſam er wolle es ihnen nicht verdenken, daß ſie dieſen jungen Wein noch nicht möchten, ſondern wie gewöhnlich den alten für beſſer hielten; der Werth des jungen wolle herausgeſchmekkt ſein, und das werde ſich bei ihnen erſt allmählig finden.

Die beiden Streitigkeiten mit Phariſäern V, 1–11 über die ausgerauften Aehren und über die geheilte Hand ſind in der urſprünglichen hier zum Grunde liegenden Erzählung ſchon mit einander verbunden geweſen, wie man aus dem offenbar auf V. 1 ſich beziehenden ἐν ἑτέρῳ σαββάτῳ ſieht, der Gleichheit des Inhaltes wegen, mit ausdrükklicher Bemerkung, daß nicht beides an demſelben Tage geſchehen. Und das iſt auch überwiegend wahrſcheinlich. Denn wie könnten dieſelben Phariſäer noch in der friſchen Erinnerung, wie er ſeine Jünger wegen des Aehrenreſſens gerechtfertigt, auch nur im mindeſten gezweifelt haben, ob er auch heilen würde am Sabbath! Doch ſcheint Matthäus dieſe Gleichzeitigkeit anzunehmen, indem er XII, 9 ſagt, Καὶ μεταβὰς ἐκεῖθεν ἦλθεν εἰς τὴν συναγωγὴν αὐτῶν. Allein dieſes μεταβὰς ἐκεῖθεν bezieht ſich auch ſchlecht genug auf ἐπορεύθη διὰ τῶν σπορίμων, wie denn überhaupt auch hier ſeine Erzählung weniger den unmittelbaren Augenzeugen verräth. Man vergleiche nur bei uns V. 8, wie Jeſus den Kranken, der wahrſcheinlich am Eingang der Synagoge bettelnd ſaß, aufſtehen und mitten vorgehen heißt, und V. 10 das mimiſche περιβλεψάμενος

πάντας αὐτούς, dergleichen Matthäus nichts aufzuweiſen hat. Auch unſer Schluß, der nur die leidenſchaftliche Rathloſigkeit der Phariſäer beſchreibt, hat etwas anſprechenderes, als der des Matthäus, welcher mehr auf einen beſtimmten Anſchlag deutet. Denn ſchwerlich war die phariſäiſche Partei in Kapernaum für ſich im Stande einen ſolchen zu faſſen und zu verfolgen. Noch unwahrſcheinlicher iſt der Zuſaz bei Markus III, 6, daß ſie ſich bei dieſer Gelegenheit mit der herodianiſchen Partei gegen Jeſum verbunden. So überladet er auch wieder V. 5 was unſer Augenzeuge ſehr einfach hinſtellt. — Das Geſpräch in den Feldern giebt unſer Referent nicht vollſtändig, bezeichnet aber auch durch die Formel καὶ ἔλεγεν αὐτοῖς V. 5 deutlich genug, daß er nach dem Hauptargument nur den Schluß beibringe.

Endlich iſt das lezte in dieſer Sammlung eine in dieſelbe
62 aufgenommene Nachſchrift der auch vor Kapernaum gehaltenen unter dem Namen der Bergpredigt bekannten großen Rede. Die Erzählung von der Heilung des Knechtes in Kapernaum iſt dieſer Aufzeichnung wol urſprünglich angehängt geweſen, da ſie ſich faſt unmittelbar darauf, wie wir aus Matthäus diesmal deutlich genug ſehen, zugetragen hat, und der Zuhörer, welcher hernach die Rede aufgezeichnet, auch den Verlauf dieſer Sache beobachtet zu haben ſcheint. Auch die Schlußloſigkeit dieſer Erzählung ſpricht dafür, daß ſie nicht für ſich urſprünglich beſtanden, ſondern nur einem größeren ganzen als unbedeutender Anhang hinzugefügt worden. — Ueber den Hergang bei dieſer Rede ſagt uns unſere Erzählung mehr als Matthäus, der ſie ohne alle Einleitung einführt; allein die Art, wie man dieſes mehrere faſt durchgehends ausgelegt hat, ſcheint wir nicht die richtige. Zuerſt, daß Jeſus die Nacht auf dem Berge zugebracht im Gebet, was jedoch buchſtäblich auch niemand gewußt haben kann, iſt mit der Begebenheit ſelbſt wol unmittelbar in keine Verbindung zu ſezen. Das ſehr auffallende daran verliert ſich, wenn man den Fingerzeig bei Matthäus nicht überſieht, daß Chriſtus erſt nach der Rede nach Kapernaum hineinging, wahrſcheinlich alſo nicht

von dort sondern anderwärts hergekommen war. Und am leichtesten offenbar denkt man sich den Vorgang bei der Rükkehr von einer Festreise, wo eine zwiefache Menge ihn umgab, auf der einen Seite die Karavane mit welcher er gereist war, der sich manches auch unterweges wol zugesellt hatte, und die er nun 83
um den gelegentlichen Unterhaltungen auf der Reise die Krone aufzusezen, im Begriff sich nach seinem Wohnort zurükkzubegeben, noch mit einem ausführlicheren Abschiedsvortrag entlassen wollte. Diese zahlreiche Gesellschaft hatte vielleicht die Herbergen so angefüllt, daß sie Jesu zu geräuschvoll geworden waren, und er vorzog bei der guten Jahreszeit und in der bekannten Gegend die lezte Nacht im freien zuzubringen, und so bestieg er den Berg. Seine Ankunft aber ward überall, wo die Gesellschaft übernachtete, bekannt; und wenn einige eilfertige vielleicht noch am späten Abend bis Kapernaum hineingegangen waren, auch dort, und daher fand sich denn auf der andern Seite eine zweite Menge zusammen, theils hülfsbedürftige, die nun schon lange seiner geharrt hatten, theils Anhänger und Bewunderer, die ihm aus Kapernaum entgegen kamen. Auf diese Weise erklärt sich ein mehr als gewöhnlicher Zulauf, der eben unsern Erzähler veranlaßte, was auch er vielleicht bei einer andern Rede nicht würde gethan haben, uns das ganze sinnliche Bild vor Augen zu stellen, wie Christus im Begriff vom Berge herabzusteigen, als er das unerwartet große Gedränge ansichtig ward, sich erst die Jünger heranrief, und als auch von diesen schon eine große Menge entgegenströmte, die zwölf zu seiner näheren Umgebung zusammenholt, so mit ihnen bis an den sanfteren Abhang heruntersteigt, nun zuerst die zahlreichen Kranken und Leidenden behandelt und entläßt, und dann seine den Festreisenden, die bisher seine Zuhörer gewesen waren, zugedachte Abschiedsrede beginnt. Dieses 84
sinnliche Bild recht zu vergegenwärtigen ist offenbar die Absicht der ganzen Einleitung. Wie kommt man dazu sie ganz gegen diese Absicht anzusehen als die Nachricht von einem Ereigniß, welches an sich für die Lebensgeschichte Christi viel wichtiger ist

als dieſe oder jede andere einzelne Rede, nemlich von der Auswahl und Einſezung der Zwölf in ihr ſpecifiſch beſtimmtes Verhältniß zu Chriſto? Die Worte ἐκλεξάμενος ἀπ' αὐτῶν δώδεκα οὓς καὶ ἀποστόλους ὠνόμασε berechtigen dazu wol gar nicht. ἐκλέξασθαι muß ſeine nähere Beſtimmung erſt aus dem Zuſammenhang erhalten. Aber der iſt dieſer Meinung gar nicht günſtig, denn durch ihn wird offenbar das ἐκλεξάμενος von dem ὠνόμασε getrennt, und lezteres in einen ganz andern Moment geſezt, ſei es nun, daß man überſeze, die er auch vorher ſchon Apoſtel genannt hatte, oder die er auch nachher Apoſtel nannte. Sollte beides verbunden gedacht werden, ſo müßte es heißen, ἐκλεξάμενος δώδεκα καὶ ὀνομάσας αὐτοὺς ἀποστόλους. Statt deſſen ſteht das ἐκλεξάμενος mit dem καταβὰς ſo genau verbunden zwiſchen das προσεφώνησε und das ἔστη eingeklemmt, daß es unmöglich einen großen feierlichen und ſehr bedeutenden Akt ausdrükken kann. Würde der hier in einer freigebigen Beſchreibung, wo die Kürze nicht regiert, in eine Participialwendung ſein verwieſen worden? Standen die Heilungen, denen dieſes nicht widerfährt, in einer ſoviel näheren Verbindung mit der Rede? Dies wird niemand behaupten, auch wer, wie ich gern von mir geſtehe, nicht finden kann, daß die Rede eine vorzügliche Beziehung auf künftige Lehrer hat, ſondern daß ſie an eine große Geſellſchaft gerichtet ſcheint, denen das ſonſt ſchon gehörte zuſammengefaßt und ans Herz gelegt wird, um ſie völlig zu entſcheiden. Kurz ſoviel ſcheint, wenn man jene Worte in ihrem richtigen Verhältniß unter ſich und zu der ganzen Beſchreibung, in welche ſie verflochten ſind, betrachtet, ganz unverkennbar, daß, geſezt auch Chriſtus habe damals wirklich die Zwölfe ausgewählt und eingeſezt, unſer Erzähler davon nichts gewußt und es uns mit dieſen Worten nicht hat kund thun gewollt. Aber aus Markus wiſſen wir etwa, daß Chriſtus wirklich bei dieſer Gelegenheit die Zwölf ernannt? Denn was er III, 13 berichtet, iſt doch wol daſſelbe was unſere Einleitung erzählt? Ganz gewiß! nur daß es auch aus unſerer Erzählung genommen iſt,

und daß wir nur sagen müssen, Markus sei also wahrscheinlich der erste, der sie so mißverstanden. Man betrachte nur, wie wenig Haltung sein ganzer Bericht von III, 7 — nach unserer Erzählung von der verdorrten Hand — bis III, 20 überhaupt hat. Christus zieht sich zurükk, man weiß nicht warum, und da ihm dennoch eine große Menge Volkes folgt, man kann in diesem Zusammenhange durchaus nicht errathen weshalb doch so zudringlich und eilig: so ergreift er nicht etwa, da ihm auf diese Weise doch nicht gelang sich vor den Anschlägen der Pharisäer und Herodianer zu schüzen, nun das natürlichste Mittel sich wegzubegeben oder nach Hause zu gehn, da denn jeder auch allmählig so nach Hause würde gegangen sein, oder das Volk von sich zu lassen; sondern er läßt sich ein Schiff bereit halten ἵνα μὴ θλίβωσιν αὐτόν, was man kaum anders verstehen kann, als damit er in jedem Augenblikk wegfahren könne, wenn es ihm zu arg würde, um also durch diese Drohung das Volk einigermaßen im Zaum zu halten. So heilt er eine große Menge, und dann steigt er auf den Berg, ruft da zu sich welche er wollte, so daß man glauben muß, er habe auch viele gerufen und ohne weiteres wieder zurükkgeschikkt, und sondert sich so zwölfe aus zu seiner beständigen Gesellschaft und seinem besondern Dienst. Dann geht er ruhig nach Hause, hat, man weiß auch nicht weshalb, Ungelegenheit mit den seinigen, und wird, auch ohne alle Veranlassung, von den Schriftgelehrten beschuldigt, er habe den Teufel. Dieser Faden von Ereignissen ist durchaus unverständlich, und so kann es mit einer Auswahl und Einsezung der Zwölf, wenn eine solche je stattgehabt hat, gewiß nicht zugegangen sein. Wie es aber mit der Erzählung des Markus zugegangen ist, was unsern Punkt betrifft, denn das spätere gehört nicht hieher, das ist leicht zu sehn. Er war bis hieher dem Lukas gefolgt, nicht daß ich behaupten wollte mit Griesbach, er habe unsern ganzen Lukas vor sich gehabt, aber diese Sammlung hatte er höchst wahrscheinlich vor sich. Nun kommt er an die Rede; solche Reden mitzutheilen war jezt, worin ich ganz mit Griesbach übereinstimme,

noch nicht in seinem Plan, wahrscheinlich weil er noch nicht über-
87 sehen konnte, wie viel Raum ihm die Begebenheiten übrig las-
sen würden. Aber die Einleitung zu unserer Rede war ihm sehr
willkommen; er wünschte natürlich, wie er denn besonders nach
einem geschichtlichen Zusammenhange strebt, eine Nachricht von
der Berufung der Zwölf, und verstand unsere Einleitung so.
Allein indeß kam ihm nun dieses nach dem Anschlag der Phari-
säer und Herodianer, den er eingeleitet hat, zu schnell; er legte
also erst die allgemeine Notiz, die bei Matthäus auf jene Ge-
schichte folgt XII, 15, zum Grunde mit Weglassung der alttesta-
mentischen Citation, erweitert sie dagegen, und verpflanzt das
Schiff hieher, ob vielleicht aus dem, was er bei Matthäus vor
der Bergpredigt fand und selbst schon früher beigebracht hat, oder
von anderwärts, mag ich nicht entscheiden; aber aus irgend einer ur-
sprünglichen Nachricht rührt dieses gewiß nicht her*). Wenn
übrigens die Worte unserer Erzählung *οὓς καὶ ἀποστόλους ὠνό-
μασε* genau zu nehmen sind, so daß Christus selbst sich dieser
Benennung bedient hat, was ich jedoch nicht verfechten möchte,
so glaube ich wenigstens nicht, daß sie von ihm zuerst ausgegan-
gen ist, sondern daß sie sich unter seinen Freunden allmählig fest-
gestellt hat. Denn sonst würde dieser Name wol schwerlich her-
nach auf andere ausgedehnt worden sein, und außer Paulus, dem
88 seine außerordentliche Berufung ein Recht darauf geben konnte,
auch Barnabas ihn offenbar ganz in demselben Sinne geführt
haben. Oder um es kurz zu sagen, da uns alle bestimmten
Nachrichten darüber fehlen: so glaube ich auch gar nicht, daß es
je eine feierliche Berufung und Einsezung aller zwölf Apostel ge-
geben hat, und ein späterer Nachrichtensammler, der an Ort und
Stelle hiernach gefragt hätte, würde also schwerlich irgendwo
eine andere Antwort erhalten haben, als daß so etwas niemals
vorgefallen, sondern daß sich das besondere Verhältniß der Zwölf
allmählig von selbst so gestaltet habe. Und diese Antwort geben

*) Fast eben so erklärt Griesbach das Verfahren des Markus.

uns bis auf Markus alle Evangelien durch ihr Schweigen. Ist die Sache nicht aber auch an sich so am wahrscheinlichsten? Denn hing es nicht gar sehr auch von äußern Umständen ab, ob jemand in dieses Verhältniß eingehn konnte? Und wenn Christus durch einen Akt seiner Willkühr diese Zwölf berufen, wird man je eine Christodicee darüber befriedigend zu Stande bringen, daß doch zu bald nach seinem Tode, als daß sie nicht auch schon seine unmittelbaren Schüler sollten gewesen sein, ausgezeichnetere Männer aufgestanden, als offenbar manche unter den Zwölf gewesen sind? und darüber, wie denn doch Christus den Judas habe selbst wählen und auf die Weise über seine Seele schalten können, eine Schwierigkeit, welche sich weit leichter löset, wenn keine besondere Berufung von seiner Seite grade nöthig war? Unter diesen Umständen sehe ich auch gar nicht, warum man sich abmühen soll, alles mögliche und einiges höchst unwahrscheinliche versuchend, um 80
nur nachzuweisen, wie Judas Jakobi und Lebbaios genannt Thaddaios eine Person sein können. Wenn weder Lukas noch Matthäus von der Berufung der Apostel reden, sondern nur jeder bei einer andern Gelegenheit die Zwölf aufzählt, also von einem andern Zeitpunkt redet: kann denn nicht eine Veränderung vorgefallen, der eine von beiden gestorben oder durch unabänderliche Verhältnisse abgerufen worden sein, und der andere seine Stelle eingenommen haben? Dürfen wir, wie unsere Evangelien beschaffen sind, dennoch sagen, wenn so etwas geschehen wäre, müßten wir es nothwendig in ihnen finden? Oder müßte etwa nothwendig Petrus dies um seinen Antrag zu begründen erwähnt haben, als er zur Wahl eines Nachfolgers an die Stelle des Judas einlud? Gewiß wird auch das niemand behaupten wollen. — Was die Rede selbst betrifft, so ist offenbar und eingestanden, daß hier ein anderes ἀπομνημόνευμα von derselben zum Grunde liegt als bei Matthäus. Unser Referent scheint theils einen ungünstigeren Plaz zum Hören gehabt, daher nicht alles vernommen und hie und da den Zusammenhang verloren zu haben; theils mag er später zum Aufzeichnen gekommen sein, als ihm schon manches

entfallen war; theils mag er seine Aufzeichnung zunächst für einen gemacht haben, von dem er glaubte, es könne ihm manches unverständlich und unbedeutend sein, wie einem Heidenchristen wol die Polemik gegen die Pharisäer. Theils kann auch ihm begegnet sein, manches analoge unwissentlich aus andern Reden Christi
90 einzuschalten; ja einiges, und namentlich glaube ich dieses von den Wehe, hat er wol vom eigenen zugesezt, um eine Lükke, die er fühlte und nicht mehr zu ergänzen wußte, auszufüllen. Der unschuldigste dem unsicheren sich ganz von selbst darbietende Einschub, den man wegen der genauen Beziehung jedes οὐαὶ auf einen μακαρισμὸς nicht einmal eine Verfälschung nennen kann. Daß sie eingeschoben sind, zeigt eben diese genaue Entsprechung, und noch besonders das lezte Wehe, welches eine ganz unerweisliche Thatsache voraussezt. Das unmittelbar folgende ἀλλ' ὑμῖν λέγω weiset, wie auch andere schon bemerkt haben, deutlich genug auf den unterbrochenen Zusammenhang hin. Weiter ins einzelne zu gehen gehört nicht hieher. Im ganzen sind offenbar die mit Matthäus zusammentreffenden Theile nicht verworfen, sondern in gleicher Folge, welches mit der Identität des Anfanges und des Schlusses zusammengenommen die Identität der aufgezeichneten Rede selbst unwidersprechlich beweiset. Auch kann die Vergleichung sehr gute Dienste leisten, um zu bestimmen, was in Matthäus Aufzeichnung von anderwärtsher eingeschoben, und wie weit vom Schlusse rükkwärts wieder in die Rede selbst eingelenkt ist. Der Gedanke aber, daß Lukas seinen Auszug aus dieser Rede aus einer Gnomologie, das heißt doch aus einer vermischten Sammlung von Sprüchen und Reden Christi genommen, scheint mir ganz unstatthaft, wenigstens durch gar nichts unterstüzt. Denn wenn, ich will nicht sagen jede, sondern nur die
91 etwas ausführlicheren Reden in einer solchen Sammlung einen so sinnlich darstellenden Eingang hatten: so konnte der Sammlung der Name einer Blumenlese von Sprüchen nicht mehr zukommen. Sondern entweder Lukas hat diesen Aufsaz einzeln gefunden, aber dann würde er ihn, eben weil er die erste nament-

liche Erwähnung aller Apostel enthält, wol früher gestellt haben; oder, was also das wahrscheinlichste bleibt, der Aufsaz hat schon vor Lukas zu unserer zweiten kapernaitischen Sammlung gehört. — Die Erzählung von dem Knecht des Centurio war ihm wahrscheinlich angehängt, weil die Sache sich unmittelbar nach der Rede zutrug. Durch das ἀκούσας δὲ περὶ τοῦ Ἰησοῦ, was man ohne die größte Unwahrscheinlichkeit nicht ganz allgemein verstehen kann, was also auf das vorige εἰσῆλθεν εἰς Καπερναοὺμ bezogen werden muß, welches dem Erzähler, wie ich wahrscheinlich zu machen gesucht habe, als Rükkehr von einer Reise vorschwebte, giebt sich dieser ursprüngliche Zusammenhang genugsam zu erkennen. Matthäus stellt freilich auf eine nicht abzuweisende Art zwischen die Rede und diese Heilung noch die des Aussäzigen, welche bei uns bereits in der ersten Sammlung mitgetheilt ist. Allein eben deshalb kann ja diese Geschichte nicht etwa grade Lukas, sondern schon wer beide Sammlungen zuerst zusammenschrieb, in der zweiten ausgelassen haben, wenn auch unser ursprünglicher Referent ihrer hier erwähnt hatte. Doch da sich von einer solchen Auslassung in VII, 1 und 2 gar keine Spur findet, und die Stelle also besser überarbeitet sein müßte 92
als sich vermuthen läßt: so wird mir wahrscheinlich, daß unser ursprünglicher Referent ihrer gar nicht erwähnt hat. Wie leicht konnte auch beim Hineingehn nach Kapernaum diese in wenig Augenblikken abgemachte Sache einem unter der Menge entgehn, der dennoch, wie ein solcher Haufe ja beweglich ist, die zweite Begebenheit genauer erzählen konnte. Nämlich wenn wir auch hier Matthäus und Lukas vergleichen: so finde wenigstens ich in der Erzählung bei Lukas wiederum mehr die Kennzeichen eines wohlunterrichteten Augenzeugen. Die Hauptdifferenzen sind doch die, daß bei Lukas der Knecht sterbend ist, bei Matthäus nur ein übelgeplagter Nervenkranker, und daß bei Matthäus der Centurio selbst erscheint, der bei Lukas Abgesandte und zwar zu zwei verschiedenen Malen an Jesum schikkt. Denn daß sich bei Matthäus Jesus in Bewunderung des Glaubens dieses Mannes aus-

führlicher vergleichend und drohend ausläßt, konnte der Referent bei Lukas nur übergangen haben. Nun iſt aber gewiß, daß bei einem παραλυτικός, wie ſehr er auch δεινῶς βασανιζόμενος möge geweſen ſein, doch keine Gefahr beim Verzuge war, und alſo auch eine ſolche Eilfertigkeit, welche Chriſtum, der eben wenigſtens von einer ermüdenden Rede zurükkam, gleich beim Eingang in die Stadt aufhält und gleichſam in Beſchlag nimmt, weniger zu erklären iſt. Denn aufgehalten wurde er doch immer und mußte das Geſuch anhören, wozu der Augenblikk in dem Gedränge einer großen Volksbegleitung keineswegs günſtig war, wenn auch die Sache ſelbſt mit einem Wort abgemacht werden konnte. War alſo der kranke nur ein gelähmter oder gichtbrüchiger: ſo würde eben dieſer beſcheidene Mann wol gewartet haben, bis Jeſus ruhig in ſeiner Wohnung geweſen wäre. Die zwiefache Geſandtſchaft aber iſt etwas, was nicht leicht erdacht wird, wie auch die meiſten Ausleger gefühlt haben. Nur möchte ich die Aenderung bei Matthäus nicht grade dem Beſtreben abzukürzen zuſchreiben: denn er theilt ja die Reden ausführlich genug mit: ſondern ich möchte eher ſagen, wie der Referent des Lukas den Ausſäzigen verſäumt, ſo habe Matthäus dieſes verſäumt und erzählte nur aus der zweiten Hand, und das abweichende ſei nicht Abkürzung, ſondern ein ſehr leicht begreiflicher Mißverſtand. Die große in den Hauptſtellen faſt wörtliche Uebereinſtimmung in den Reden iſt demohnerachtet nicht zu verwundern, zumal die Rede des Hauptmanns etwas ſehr charakteriſtiſches hat, und das kurze Wort Chriſti οὐδὲ ἐν τῷ Ἰσραὴλ ſehr ſcharf und eindringlich iſt.

Indem wir nun am Ende dieſer beiden Sammlungen, denn ſo nenne ich ſie getroſt, angekommen ſind, wird es wohl gethan ſein einen Augenblikk ſtill zu halten, und noch einmal im ganzen unſer Evangelium mit dem des Matthäus und Markus zu vergleichen, um zu ſehen, ob wol in dieſem ganzen Abſchnitt die Uebereinſtimmung ſo groß ſei, und von ſolcher Art, daß wir um ſie zu erklären entweder ein Urevangelium vorausſezen oder

eine Abhängigkeit des einen Evangelisten vom andern annehmen 92
müssen. Sehen wir hiebei zuerst auf Matthäus, so kann wol keines von beiden nöthig scheinen. Denn wenn Lukas den Matthäus vor sich gehabt hätte, und nach ihm gearbeitet: so würde er die Geschichte vom Aussäzigen anders gestellt haben, und nicht über den Ort ungewiß gewesen sein, welches Eine, mir wenigstens, hier statt alles andern gilt. Eben so wenn Matthäus den Lukas vor sich gehabt, hätte er nicht umhin gekonnt die Heilung der Schwiegermutter des Petrus und die vielen unmittelbar darauf folgenden Heilungen mit einer Abreise Jesu aus Kapernaum in Verbindung zu bringen. Denn welcher Geschichtschreiber eine Nachricht vor sich hat, wodurch eine Thatsache näher bestimmt und mehr aufgehellt wird, der wird nicht das unvollkommnere mittheilen, wobei sie dunkel bleibt. Solche Umstände entscheiden hier, was Abweichung oder Uebereinstimmung in einzelnen Ausdrükken niemals entscheiden kann. Matthäus hat aus demselben Grunde auch nicht die erste unserer beiden Sammlungen gekannt. Aber auch die zweite kann er wol so nicht gekannt haben, theils weil er seine Relation von der Bergrede durch den Eingang derselben bei Lukas, der auch ihm sehr willkommen hätte sein müssen, nicht ergänzt hat, theils weil er nichts in derselben Ordnung verträgt, ausgenommen daß auch bei ihm IX, 2 - 17 der Zöllner und sein Gastmahl auf die Heilung des Gichtbrüchigen folgen, und auch bei ihm das Aehrenlesen und die Heilung der dorrknen Hand XII, 1 - 14 verbunden werden. Lezteres, da wir 93
auch bei Lukas beides als Eine ursprüngliche Erzählung ansehn mußten, beweiset nichts in Ansehung der Sammlung, wohl aber, wie auch die große Uebereinstimmung im einzelnen, daß bei Matthäus dieselbe Erzählung zum Grunde liegt, er aber mit den Verbindungsformeln auch innerhalb einer und derselben mehrere Begebenheiten umfassenden Erzählung frei umgeht, und das ἐν ἑτέρῳ σαββάτῳ in das μεταβὰς ἐκεῖθεν ἦλθεν εἰς τὴν συναγωγὴν αὐτῶν verwandelt hat. Denn schwerlich hat man, das oben schon bemerkte abgerechnet, vor der Synagogenzeit einen Spaziergang

durch das Feld gemacht, auf dem man so hungrig geworden, wie er doch sagt. Was aber die erste Uebereinstimmung betrifft: so ist sie bei den mancherlei Abweichungen in der Erzählung vom Zöllner um so merkwürdiger, als das παράγων ἐκεῖθεν diese Geschichte mit der vorigen auf eine so schwankende Weise verbindet, daß man kaum zu schließen wagt, beides sei unmittelbar nach einander vorgefallen. Matthäus läßt bei der Geschichte mit dem Gichtbrüchigen die Oertlichkeit ganz unbestimmt, und scheint sie nicht zu kennen, und nur auf diese unbestimmte Lokalität kann sich das παράγων ἐκεῖθεν beziehen, welches wunderlich wird, wenn man jene Geschichte mit Lukas in die Synagoge versezt. Wer nun aber nicht weiß wo eines vorgefallen, woher sollte der wissen daß etwas anderes an einem bestimmten Ort sich unmittelbar nach jenem ereignet habe? Da aber beide Erzählungen bei Matthäus ungenauer sind, und also einen Durchgang durch
96 mehrere Hände verrathen: so können sie dennoch mittelbar aus unserer Sammlung abstammen, vielleicht als diese nur erst die beiden Erzählungen, denn es sind ja ihre ersten, enthielt. Auf keinen Fall ist ein Grund vorhanden wegen dieser einzelnen Uebereinstimmungen ein Urevangelium anzunehmen, da Matthäus alles andere, was in unsern Sammlungen enthalten ist, weit genug auseinanderlegt, und in ganz andern Verbindungen erzählt. Was hingegen den Markus betrifft: so würde selbst die Annahme eines Urevangeliums für sich noch nicht hinreichen, und es bleibt wol die natürlichste Annahme, daß er unsere beiden Sammlungen schon verbunden vor Augen gehabt, indem er mit der einzigen Ausnahme des Fischzuges Petri alles in derselbigen Folge stellt, und das abweichende sowol in den Verbindungsformeln als in der Erzählung selbst sich theils aus dem eigenthümlichen Charakter seiner Art die Materialien zu verarbeiten, theils daraus erklärt, daß er bei einzelnen Begebenheiten auch die im Matthäus verarbeiteten Nachrichten — um nicht gradezu zu sagen, unsern Matthäus selbst — vor Augen hatte. Aus diesem oder diesen hatte er hinter seiner kurzen Erwähnung der Versuchung I, 14 – 20

nach seiner Weise überarbeitet eingerükkt was wir etwas anders Matth. IV, 12 – 22 lesen. Da er nun aber auf die große Rede stieß, welche einzurükken außer seinem Plane lag: so schiebt er nun die beiden Sammlungen auch nach seiner Weise, über welche schon beim einzelnen das nöthige gesagt worden, überarbeitet ein; wieviel historische Sicherheit er aber darüber gehabt, daß diese Sammlungen ganz oder größtentheils Begebenheiten enthalten, 97
die früher vorgefallen als das was er später beibringt, das möchte ich keineswegs entscheiden, sondern glauben daß darin viel Gutdünken vorgewaltet. Den Fischzug indeß mußte er auslassen, weil er deutlich sah, daß er diese Begebenheit schon theilweise aus der andern Quelle beigebracht, und die große Rede am Schluß ließ er ebenfalls aus *), nahm nur den willkommnen Eingang mit, und übersah wahrscheinlich, sie hinter der Rede nicht vermuthend, die Erzählung von der Heilung des Knechtes, die er sonst wohl würde benuzt haben. Sind nun diese Voraussezungen gegründet: so erhellt von selbst, daß in diesem ganzen Abschnitt Lukas und Markus durchaus keine chronologische Sicherheit für das einzelne geben, sondern es können einzelne Begebenheiten aus der ersten Sammlung später vorgefallen sein als einzelne aus der zweiten; es können ferner in jeder Sammlung Ereignisse aus ganz verschiedenen Aufenthaltszeiten Jesu in Kapernaum verbunden, und daher vielleicht sogar einzelne Begebenheiten dieser Sammlungen spätere sein, als manches was erst im folgenden erzählt wird. Ob aber für die gleichen Vorfälle, welche Matthäus anders stellt und verbindet, in ihm mehr chronologische Sicherheit liegt, darüber kann hier nichts allgemeines gesagt werden.

Das noch übrige dieser zweiten Hauptmasse, welche im gan- 98
zen den drei Evangelien gemein ist, theilt sich uns nun folgender-

*) Nämlich ich glaube nicht, daß er sie deswegen ausgelassen, weil er sonst seinen Lesern zuviel jüdisches hätte erklären müssen, sondern weil er überhaupt in dieser ersten Hälfte seiner Schrift keine ausführlichen Reden aufnehmen wollte.

maßen durch Stellen, welche sich deutlich genug als Anfangsformeln einzelner früher für sich bestandener Erzählungen zu erkennen geben. VII, 11-50 kann nicht getrennt werden; VIII, 1 geht eine neue Erzählung an, VIII, 22 eine andere, IX, 1 eine dritte, welche bis IX, 45 fortgeht; 46-50 ist ein kleiner Anhang, und mit 51 geht die dritte Hauptmasse an. Ich bemerke hierüber nur im allgemeinen, daß ich nicht begreife, wie diese Anfänge zum Theil haben so verkannt werden können, daß einige scharfsinnige Ausleger die Stelle VIII, 1-3 als Ende einer Denkschrift bezeichnen. Wenn bloß zum Schluß gesagt worden wäre, Jesus sei hiernächst auf Reisen gegangen, wie wäre wol in eine solche Schlußbemerkung die genaue Bezeichnung der Reisegesellschaft gekommen? und geht nicht das *καὶ τῶν κατὰ πόλιν ἐπιπορευομένων πρὸς αὐτὸν* V. 4 offenbar auf das *καὶ αὐτὸς διώδευε κατὰ πόλιν καὶ κώμην* V. 1 zurükk? und wie hat man übersehen können, daß grade auf diese damals Jesum unmittelbar umgebende Gesellschaft die Worte *οὗτοί εἰσι μήτηρ μου καὶ ἀδελφοί μου* bezogen werden sollen, wodurch erst der ganze Aufsaz seine Rundung und Haltung bekommt? Wogegen man offenbar sieht, V. 22 ist nicht mehr in der Identität mit jener Erzählung. Denn wer hier schreibt *καὶ οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ*, der weiß von der vorher beschriebenen Reisegesellschaft nichts; sonst hätte er entweder im allgemeinen gesagt *οἱ μετ' αὐτοῦ*,
99 oder ein Wort darüber verloren, daß man bei dieser Wasserreise die Frauen zurükkgelassen habe. Jene in der That wunderliche Annahme, daß VIII, 1-3 ein Schluß sei, ist wol nur aus der Formel *ἐν τῷ καθεξῆς* entstanden, welche ohnedies der vorigen Denkschrift gar nicht zugerechnet werden kann, weil diese selbst das Gastmahl ohne alle Zeitbestimmung an die Nachricht von der Gesandtschaft des Johannes anknüpft. Sondern diese Formel dürfen wir wol endlich einmal dem Anordner des ganzen zuschreiben, welcher wahrscheinlich nur fand *Καὶ ἐγένετο ὅτε αὐτὸς διώδευε*, indem er aber der Erzählung ihre Stelle anwies, sei es nach seiner Ueberzeugung oder nach eingezogenen Nachrichten

darüber daß diese Reise später erfolgt sei als die Sendung des Johannes, nun, um dieses sein Urtheil auch auszudrükken, jene Formel einschob.

Dasselbe urtheile ich auch von derselben Formel ἐν τῷ ἑξῆς, mit welcher VII, 11 das erste Stükk, welches wir nun näher betrachten wollen, beginnt. Denn ich lese hier ἐν τῷ ἑξῆς, wiewol Griesbach auch in seiner lezten Ausgabe der gemeinen Lesart treu geblieben ist. Schon die Zeugen scheinen mir ein bedeutendes Uebergewicht zu geben, welches jedoch hier der Ort nicht ist auseinander zu sezen; hiezu aber kommt noch die Aehnlichkeit mit VIII, 1, wogegen wir IX, 37 bei der Formel ἐν τῇ ἑξῆς auch ἡμέρᾳ einstimmig ausgedrükkt finden. Ein vorzügliches Uebergewicht indeß giebt die Sache selbst. Denn da wir aus Matthäus wissen, daß die unmittelbar vorhergende Geschichte, die Heilung des Knechtes, bei einem neuen Eintritt in Kaper- 100
naum erfolgt ist: so wird es höchst unwahrscheinlich, daß Christus seinen und mehrerer Apostel Wohnort, wo es mancherlei mußte zu beschikken geben, schon am folgenden Tage wieder sollte verlassen haben, und auf dem Wege nach Jerusalem begriffen sein. Also diesen Ausdrukk ἐν τῷ ἑξῆς, mit welchem die einzelne Erzählung nicht beginnen konnte, schreiben wir dem Ordner zu, der hier dieser ihre Stelle anwies. Das ganze Stükk enthält drei Abschnitte, die Erwekkung des Jünglings, die Gesandtschaft des Johannes und das Gastmahl des Pharisäers, deren Verbindung zu einem ganzen räthselhaft scheinen kann. Zwar zwischen den ersten beiden könnte man einen Zusammenhang angegeben glauben, indem die Gesandtschaft gegründet zu sein scheint auf das was Johannes von Jesu hörte, welches denn mehrere Ausleger besonders auf diese Auferwekkungsgeschichte beziehen, die bis in Judäa hinein, an dessen Grenzen Johannes gefangen gesessen, verbreitet wurde. Allein dies ist sehr unwahrscheinlich. Die erste Erzählung hat ganz den Charakter von einem Augenzeugen herzurühren; wenn dieser nun auch Jesum noch weiter begleitete, und auch noch Augenzeuge der folgenden Begebenheit

war: so konnte er doch nicht leicht einen Grund haben diese Gesandten, die unter jener Voraussezung doch gewiß erst ein paar Wochen nachher ankamen, in denen sich auch mehreres merkwürdige muß zugetragen haben, grade auf jene einzelne Geschichte
101 zu beziehen. Und dann hätte er doch auch diese einzelne Beziehung nicht durch die Worte *περὶ πάντων τούτων* ausdrükken dürfen. Sollen wir etwa nun dieser Formel so viel Gewicht einräumen unsere ganze Ansicht zu zerstören, und sollen sagen, das *περὶ πάντων τούτων* beziehe sich auf alles, was bisher wunderbares von Christo erzählt worden: so würde auch das nicht einmal ausreichen, da das wunderbare in unserm Evangelium so sehr zerstreut und mit anderm vermischt steht, und wir beim Zurükkgehn fast unmittelbar auf die große Rede und keinesweges auf Wundergeschichten stoßen. Also kommen wir doch zulezt darauf zurükk, daß diese Formel nur ein anderer Ausdrukk ist für das matthäische *ἀκούσας τὰ ἔργα τοῦ Χριστοῦ*, und damit verlieren wir wieder völlig die bestimmte Verbindung mit der vorigen Geschichte. Das Gastmahl aber wird an die Gesandtschaft auf eine ganz einfache Weise angereiht ohne bestimmte Absonderung oder bestimmte Verbindung. Aber eine Beziehung aller drei Abschnitte auf einander ist leicht zu finden. Die Gesandtschaft des Johannes ist offenbar der Kern, um den sich die andern beiden Erzählungen herumlegen. Der Referent läßt es sich sehr angelegen sein, die Worte Christi an die Johannesjünger auf das zu beziehen, was Christus eben unmittelbar that. So stellt er uns den 21sten Vers hin, in welchem er die Blinden noch besonders heraushebt. Nun aber konnte er nicht auf gleiche Weise sagen, daß Christus damals auch viele Todte erwekkt habe; und so konnte dies leicht der Bewegungsgrund wer-
102 den, jene Geschichte, wenn der Referent im Besiz derselben war, voranzustellen, um die Sache doch im allgemeinen zu bewahrheiten. Eben so konnte auch dem, der diese Erzählung von der Gesandtschaft aufnahm, oder einem der sie sich aneignete, kein anderes Beispiel davon bekannt sein, daß Jesus sich in einem nä-

heren Sinne als φίλος ἁμαρτωλῶν bewiesen habe, und dies Veranlassung geben die folgende Geschichte anzuhängen, damit man sehe, worauf sich der Vorwurf gründe, den Christus seinen Gegnern in den Mund legt. Das erste konnte auch wol der Fall unseres Ordners sein, in dessen gesammten Materialien sich ja nirgends eine andere Auferweckungsgeschichte findet; und so konnte vielleicht erst er, um doch dem νεκροὶ ἐγείρονται sein Recht zu geben, die Geschichte von Nain, die er einzeln besaß, hieher stellen. Dann sind die Worte καὶ ἀπήγγειλαν der ursprüngliche Anfang der Erzählung von der Gesandtschaft gewesen, wie sie einer nur an allgemeine Erinnerungen, die ihm und jedem muthmaßlichen Leser zu Gebote standen, etwas unbeholfen anknüpfte. Und eben dieser Erzähler hätte dann, aus demselben Grunde, aus welchem der 21ste Vers entstand, die Geschichte von der Salbung auf dem pharisäischen Gastmahl angehängt, die sich ja fast unmittelbar an das φίλος τελωνῶν καὶ ἁμαρτωλῶν anschließt. Welches man auch vorziehe, eine andere als solche Verbindung läßt sich zwischen diesen drei Abschnitten kaum denken, und also ist auch hier kein Zeitzusammenhang zu suchen. Aber jede dieser drei einzelnen Erzählungen ist zu merkwürdig auch in Absicht des Verhältnisses unseres Evangeliums zu den 103
andern, als daß wir nicht noch etwas bei ihnen verweilen sollten.

Zuerst nämlich bei der Geschichte der Auferweckung des Jünglings von Nain ist dieses das merkwürdigste, daß sie in keinem andern Evangelisten steht. Bei der Sparsamkeit der Todtenerweckungsgeschichten, bei der starken Beweiskraft, welche diese haben mußten vor allen andern Wunderthaten, wenn wir uns denken die ersten Verkündiger des Christenthums sich verabredend über eine Auswahl von Zügen aus seinem Leben, welche bei der Verkündigung als Beweis der messianischen Würde Jesu sollten gebraucht werden, müßten wir es unbegreiflich finden, daß nicht diese Geschichte und die von Lazarus vorzüglich in das Urevangelium sollten aufgenommen worden sein, zumal die von der Tochter des Jairus aufgenommen war, aus welcher dann die

Gegner des Chriſtenthums, wenn ſie doch hörten, die Chriſten rühmten ſich, ihr Jeſus habe noch andere Todte auferwekkt, leicht argumentiren konnten, es werde mit dieſen nicht mehr auf ſich gehabt haben als mit jener, von welcher Jeſus ja ſelbſt ganz deutlich geſagt habe, ſie ſei nicht todt, ſondern ſchlafe nur. Oder ſollen wir ſagen, die vertrauten Jünger hätten unſere Geſchichte deswegen vernachläſſigt, weil Jeſus ſelbſt gar nichts daraus gemacht, indem ſich hier nur ein falſcher Ruhm von ihm verbreitet, da er nicht einmal die Wiederkehr des Lebens bewirkt, ſondern nur, daß es ſchon wiedergekehrt ſei, zuerſt entdekkt habe? Mit dieſer höchſten Unwahrſcheinlichkeit, welche innerhalb des ganzen Gebiets des natürlichen gar keine feſte Stelle finden kann, ſondern von jedem Schlage, von welcher Seite man ihn auch führe, getroffen immer wieder hinaus muß, wollen wir uns doch lieber im Ernſt nicht befaſſen. Alſo das Fehlen dieſer Geſchichte und der von Lazarus in unſern Evangelien iſt nicht gut zu erklären, wenn man ſich als gemeinſchaftliche erſte Grundlage derſelben etwas von den Apoſteln gemeinſchaftlich zu jenem amtlichen Zwekk verfaßtes oder auch nur veranlaßtes und gebilligtes denkt; ja auch abgeſehen vom Urevangelio und auf unſere Vorausſezung uns beſchränkend bleibt dieſe Erſcheinung ſchwer begreiflich, wenn wir annehmen, die vertrauteſten Jünger Jeſu hätten auch vorzüglich zuerſt die einzelnen Begebenheiten entweder ſelbſt aufgezeichnet oder wenigſtens zum Behuf der ſchriftlichen Aufzeichnung ausführlich erzählt. Denn von der Auferwekkung des Lazarus iſt offenbar genug aus Johannes, daß die Sache keinem der Zwölfe fremd ſein konnte, und auch bei unſerer Erzählung wäre es ganz unbegründet und höchſt gezwungen, wenn man ſagen wollte, *οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ ἱκανοὶ* wären alles Schüler einer entfernteren Ordnung, und Jeſus damals von den Zwölf getrennt geweſen; vielmehr hätte dieſe Vorausſezung alle Wahrſcheinlichkeit gegen ſich. Sondern die Auslaſſung dieſer Begebenheiten erſcheint nur dann nicht unerwartet und vielmehr natürlich, wenn wir annehmen, die erſten ſchriftlichen Nachrichten

seien entstanden durch die Bestrebungen und auf das Andringen 105
solcher, welche, mit Christo selbst persönlich unbekannt und nicht mehr in demselben Sinne seine Zeitgenossen, ausführliche Nachrichten suchten, und die Stimme der mündlichen Ueberlieferung durch die Schrift zu befestigen trachteten, ehe sie etwa verhallte. Denn diese wagten theils weniger sich an die mit dem größeren Werke der unmittelbaren Verkündigung und Ausbreitung des Christenthums emsig beschäftigten Apostel zu wenden, als nur in einzelnen Fällen bei ganz besonderer Veranlassung; sondern nur Freunde und Zuhörer der zweiten Ordnung suchten sie sich auf: theils wendeten sie sich am meisten natürlich an diejenigen Oerter, wo sie die reichste Ernte hoffen konnten, das heißt nach Kapernaum und nach Jerusalem. Aber am lezteren Orte war das neueste natürlich am meisten im Andenken, und daher sind die gemeinschaftlichen Massen der drei Evangelien vorzüglich nur Begebenheiten aus den verschiedenen Aufenthaltszeiten in Kapernaum und aus dem lezten Aufenthalt in Jerusalem. Was sich an andern Orten zugetragen hatte, konnte nicht so leicht Gemeingut werden, vielmehr anstatt uns zu wundern, daß wir es nicht bei allen finden, müssen wir uns nur freuen, wenn jeder glükklich genug gewesen ist einiges dergleichen aufzubewahren. Und dasselbe sollen wir nun auch von dieser Auferwekkungsgeschichte rühmen.

Was die Gesandtschaft der beiden Jünger des Johannes betrifft: so ist für den hier aufgefaßten Standpunkt die interessanteste Frage die, ob unsere Erzählung und die bei Matthäus 106
ursprünglich verschieden sind, oder auf eine und dieselbe zurükkzuführen? Denn die Beantwortung der Frage hat auf die Ansicht der ganzen Sache nicht geringen Einfluß. Nämlich wenn wir hier zwei ganz von einander unabhängige Erzählungen derselben Begebenheit vor uns haben: so können wir kaum anders als sowol die Anrede der Abgesandten als auch die Antwort Jesu für buchstäblich wiedergegeben halten. Allein die Uebereinstimmung in den Reden ist hier so groß, kein Gedanke übergangen oder anders gewendet, ausgenommen da wo unsere Er-

zählung etwas einschaltet und hernach wo sie abbricht, daß zwei so ganz übereinstimmende Abfassungen höchst unwahrscheinlich sind. Ist dieses, so ist unsere Erzählung offenbar eine Ueberarbeitung der bei Matthäus reiner gebliebenen ursprünglichen. Indem unser Autor die ganze Begebenheit recht sinnlich vortragen will, fügt er hinzu V. 20, wie die Abgesandten ankommen und ihren Auftrag ausrichten. Dann um die Worte Christi zu begründen erzählt er V. 21, wie dieser eben im Heilen wäre begriffen gewesen, und man muß schließen, daß ihm aus eigener Kenntniß oder aus andern Erzählungen nicht viel bekannt worden, daß Jesus auch sonst Blinde sehend gemacht, weil er diesen Punkt besonders heraushebt. Eben so um die lezten Worte Christi von V. 31 an deutlich zu machen, erzählt er V. 29–30, wie die verschiedenen Klassen des Volkes sich gegen Johannes und seine Lehre gestellt. Denn diese beiden Verse auch als Rede Christi anzu-
107 sehen, da sie so ganz im Tone vom vorigen und folgenden abweichen, kann ich mich nicht entschließen. Die entgegengesezte Ansicht, daß unsere Erzählung die ursprüngliche sei, die bei Matthäus hingegen in der Darstellung abgekürzt, ist deshalb unwahrscheinlich, weil dann unser Erzähler gewiß mit V. 21 angefangen haben würde. Ein unmittelbarer Augenzeuge wird nicht leicht die ganze Scene, die den Grund bildet, auf welchem die einzelne Begebenheit sich heraushebt, nur parenthetisch vortragen. Da nun das Motiv der Darstellungsweise in unserer Erzählung und das der Verknüpfung der vorigen Geschichte mit dieser ganz dasselbe ist: so ist wol auch beides überhaupt eines und dasselbe gewesen, nämlich wer die Geschichte so umgearbeitet, hat uns auch die vorige vorangestellt und die folgende angeknüpft. Aber der Ordner des ganzen ist es nicht gewesen; denn er hätte sich statt V. 29 und 30 so zu schreiben, als ob er uns von den Verhältnissen des Johannes noch gar nichts gesagt hätte, auf den früheren Aufsaz berufen. Nun aber kann man weiter fragen, Wenn V. 21 nur zu der Erweiterung unseres Referenten gehört, der die Worte Jesu ἃ εἴδετε καὶ ἠκούσατε auf die augenblikk-

liche Gegenwart bezog: ist dann Jesus damals wirklich im Heilen begriffen gewesen? oder ist dies gar nicht nöthig, wie denn Matthäus nichts davon sagt, und hat sich Jesus nur auf das berufen, was sie jederzeit sehen und wovon sie überall in seiner Nähe hören konnten? Hieran knüpft sich aber noch eine andere Frage, nämlich wenn auch nur dieses gemeint ist, konnte doch 108
Jesus ohne eine ihm gar nicht angemessene und ganz fremde Ruhmredigkeit dies *νεκροὶ ἐγείρονται* aussprechen, wenn es im eigentlichen Sinne soll verstanden werden, und wenn wir nicht annehmen wollen, sehr viele Auferweckungsgeschichten seien vorgefallen, von denen uns gar nichts bekannt worden? Das lezte ist um so unwahrscheinlicher, da auch in den bei Matthäus und Markus so häufigen allgemein zusammenfassenden Relationen, worin sie allerlei Arten von Krankheiten und dämonischen Uebeln namhaft machen, das Todtenerwekken nirgend mit aufgeführt ist. Daraus wird allerdings wahrscheinlich, daß diese Worte im uneigentlichen Sinne vom geistigen Tode zu nehmen sind, wie Jesus sie unstreitig oft gebraucht hat, um so mehr als die in den Worten *τυφλοὶ ἀναβλέπουσι* und *πτωχοὶ εὐαγγελίζονται* von andern schon bemerkte unserm Referenten aber entgangene Anspielung auf Jes. 61, 1 auch diesen Worten einen uneigentlichen Sinn zuschreibt. Nicht als ob *πτωχοὶ* grade die armen am Geist sein müßten: sondern diejenigen, welche nicht im Stande sind in dem gesezlichen Sinne zu glänzen, die *πτωχοὶ κατὰ νόμον καὶ κατὰ παράδοσιν*. Diese nehmen die Botschaft an von der ein anderes Maaß des geistigen Werthes einführenden *βασιλεία τοῦ θεοῦ*. Soll Christus aber fast unerträglich häufend auch das *χωλοὶ περιπατοῦσι, λεπροὶ καθαρίζονται* und *κωφοὶ ἀκούουσι* im uneigentlichen Sinne gesagt haben? Das gewiß nicht, sondern entweder sind dieses erweiternde Zusäze schon des ursprünglichen Erzählers, vielleicht auch an die Stelle einiges vergessenen von ihm gesezt; oder Christus hat mit dem eigent- 109
lichen angefangen auf seine äußere Wirksamkeit hinweisend, und ist hernach übergegangen auf die auch schon erfolgte Wirkung in

den Gemüthern, welches beides sich aber dem Erzähler in einander geschoben. Eben so mögen auch die Worte der Abgesandten durch Abkürzung in ein etwas falsches Licht gerükkt sein. Denn Johannes selbst kann unmöglich an der Messianität Jesu gezweifelt haben, und konnte auch sein oft wiederholtes Zeugniß nicht dadurch compromittiren, daß er zweifelnden Schülern auftrug ihre Zweifel in seinem Namen vorzutragen. Doch ist hier noch ein anderes Bedenken. Wenn nämlich die Sache vorging, als Johannes im Gefängniß war: so ist kaum zu glauben, daß die beiden Jünger im strengsten Sinne von Johannes können abgesendet gewesen sein. Denn die Erzählung des Josephus läßt keinen Zweifel, daß Furcht vor Unruhen entweder die wahre Ursach war, warum Herodes den Johannes gefangen sezen ließ, oder wenigstens der Vorwand dazu, dem er also doch gemäß handeln mußte, und unter diesen Umständen ist nicht zu glauben, daß seine Schüler freien Zutritt zu ihm gehabt haben werden. Allein da dies leicht von Matthäus eingerükkt sein kann seiner ersten gewiß zu frühen Erwähnung von Johannis Gefangenschaft zu Liebe, und da Christus den Jüngern eine Antwort für ihren Meister gradezu mitgiebt: so will ich lieber glauben, sie seien wirklich von ihm abgesandt gewesen, und er damals noch frei.
110 Wie denn auch die Art wie Jesus hernach zum Volke über Johannes redet nicht wahrscheinlich macht, daß dieser damals schon gefangen gewesen. Wenn wir dann dem gemäß das ἢ ἄλλον προσδοκῶμεν etwas umdeuten, und sie vielleicht gesagt haben, Du bist doch der da kommen soll, und da du ohnehin so große Dinge thust, worauf sollen wir noch warten, und soll nicht gleich Johannes mit seiner ganzen Autorität allen, die sich von ihm haben taufen lassen, durch uns befehlen, dir als dem Messias zu gehorchen und deiner Winke gewärtig zu sein? so verschwindet der wunderliche Schein, als ob grade die wunderbaren Thaten Jesu bei Johannes und den Seinigen Zweifel erregt hätten; und offenbar wird dann auch derjenige Theil in der Rede Jesu, welcher bildlich ist, die Hauptsache. Denn in

dieſem erklärt er, der bisherige Gang der Sache ſei der rechte, und ſie ſolle ohne eine andere Einmiſchung ſo fortgehen. Ob aber die bei Matthäus ſich noch anknüpfenden Reden XI, 20 bis 24 oder gar bis 30 hierher gehören, will ich nicht entſcheiden. Daß ſie in unſerer Ueberarbeitung fehlen, beweiſet nichts dagegen, aber das τότε V. 20 und das ἐν ἐκείνῳ τῷ καιρῷ V. 25 auch gewiß nichts dafür, und andere Umſtände machen wahrſcheinlicher, daß dies ſpätere der Aehnlichkeit des Inhaltes wegen, wie ſo häufig bei Matthäus, hieher geſtellte Reden ſind.

Das dritte Stükk unſeres Abſchnittes, die Erzählung von dem phariſäiſchen Gaſtmahl, lohnt es doch wol noch einmal darauf anzuſehn, ob die Begebenheit dieſelbe iſt oder eine andere, 111
als welche Matth. XXVI, 6–13, Marc. XIV, 3–9 und Joh. XII, 1–8 erzählt wird. Soll bei einer Erzählung wie die unſrige, die ſich um die Localität gar nicht kümmert, der ganz beiläufige Ausdrukk ἐν τῇ πόλει, der eben nur wie alles hier einen Erzähler verräth, der die Sache aus der zweiten Hand und nur beiläufig erfahren hat, nun gleich beweiſen, dies könne nicht in Bethanien geſchehen ſein? Iſt es an ſich wahrſcheinlich, daß Chriſtus zu zwei verſchiedenen Malen, beides auf einem Gaſtmahl, wo der Wirth Simon hieß, von einer Frau ſoll geſalbt worden ſein, und zwar da keine verſchiedene Angabe von Ort und Zeit zur Annahme einer ſolchen Wiederholung nöthigt? Iſt es wahrſcheinlich, wenn Chriſtus bei einer früheren Gelegenheit die Handlung ſo entſchieden vertheidigt hat, daß die Jünger ſie zum zweiten Mal ſo entſchieden ſollten getadelt haben? Iſt es nicht viel natürlicher anzunehmen, daß unſere Erzählung nur aus einem andern Geſichtspunkt gefaßt iſt, weshalb denn hier die Reden Chriſti mit dem Phariſäer mitgetheilt ſind, der Tadel aber, den die Jünger gleichzeitig mögen ausgeſtoßen haben, nicht? Matthäus hingegen bringt die Sache offenbar in Verbindung mit der Verrätherei des Judas, und übergeht deshalb jene Geſpräche. Johannes ſcheint faſt beide Erzählungen vor ſich gehabt zu haben; indem er ſie aber nur berichtigen will, hat er

auch keine Urſache die Rede Chriſti an die Phariſäer anzuführen; er vertheidigt nur die andern Jünger, daß ſie an dem Tadel des
112 Judas nicht Theil genommen, und die Frau, daß ſie keine Sünderin in dem gemeinen Sinne des Wortes geweſen. Und in der That hat das auch Simon nicht geſagt, der Referent hat es nur geſchloſſen aus der Art wie Jeſus die unausgeſprochenen Gedanken ſeines Gaſtfreundes berükkſichtiget, und wie er hernach gegen die Frau ſelbſt in eine Verkündung der Vergebung ihrer Sünden endigt. Denken wir uns nun bei Leſung unſerer Erzählung das hinweg, was nur Urtheil des Erzählers iſt: ſo können wir eben ſo leicht denken, Simon habe nur Aergerniß genommen an der ausnehmenden Verehrung, welche ſeinem Gaſt bewieſen wurde, da er ſelbſt ihn nur, weil er es Anſtands halber nicht gut vermeiden konnte, ſcheint geladen zu haben. Und eben ſo folgt aus den Worten Chriſti gar nicht, daß die Frau eine Sünderin im gemeinen Sinne des Wortes geweſen; denn Jeſus ſagt ja nur, ihre Handlung entſpringe aus einer Fülle wahrer verehrungsvoller Anhänglichkeit. War ſie nun, wie Johannes uns lehrt, die Schweſter des Lazarus, eine ſchon ſeit längerer Zeit mit Chriſto verbundene: ſo konnte ſehr wohl Chriſtus in einer uns ganz unbekannten beſondern Beziehung die Worte ἀφέωνται σοι αἱ ἁμαρτίαι zu ihr ſagen, die unverſtändlich, aber auch für die meiſten Anweſenden, denen Maria bekannt genug war, ganz unverdächtig, doch hernach zu dieſem Mißverſtand Anlaß geben konnten, wenn einer die Geſchichte einem erzählte, von dem er glaubte, es könne ihm nicht bedeutend ſein zu wiſſen wer dieſe Frau geweſen. Und grade ein ſolcher ſcheint ſie
113 uns hier mit dieſer natürlichen, freilich aber doch nicht ganz richtigen Ergänzung wieder gegeben zu haben. Da aber dies nun grade dieſelbe Auslegungs- und Ergänzungsweiſe iſt, welche auch die vorige Geſchichte von der Geſandtſchaft des Johannes hier erfahren: ſo beſtätigt ſich auch dadurch, daß beide in ihrer jezigen Geſtalt aus derſelben Feder gefloſſen, und höchſt wahrſcheinlich auf Veranlaſſung des φίλος ἁμαρτωλῶν an einander ge-

reiht worden sind. Eine auffallende Aehnlichkeit der Manier zeigt sich auch darin, daß hier V. 38 eben so aus den Worten Jesu in V. 44 gemacht ist, wie oben V. 21 aus V. 22, und eben so hat der Referent sich aus V. 47 und 48 die Gedanken des Simon V. 39 gemacht. Und ist wol wahrscheinlich, daß ein angesehener Pharisäer bei einem großen Gastmahl sollte einer am ganzen Ort mit Recht übel berüchtigten Person den Zutritt in das Speisezimmer verstattet haben? Ist nun dieses, daß die Frau in unserer Erzählung eine solche Sünderin gewesen, nur eine falsche Annahme eines späteren Referenten*): so hindert auch nichts mehr, daß sie die Schwester des Lazarus gewesen sein kann. Wir bedürfen vielmehr für das ganze Factum grade einer solchen Annahme, daß die Person, die so etwas unternehmen und aus- 11.
führen konnte, ohne weder auf eine kränkende Art abgewiesen und entfernt zu werden, noch auch ganz abenteuerlich und lächerlich zu erscheinen, auf der einen Seite ein Recht haben mußte da und in der Nähe der Gäste zu sein, auf der andern aber auch in einem schon bekannten Verhältniß mit Christo stehen. Und um so unwahrscheinlicher wird noch, daß eine ähnliche Geschichte sich zweimal habe zutragen können. Eine Erzählung aus der zweiten Hand scheint übrigens die bei Matthäus auch zu sein, wenn man nicht annehmen will, es sei eine Art von allgemeiner Verabredung gewesen, bis auf einen gewissen Zeitpunkt von dem, was die Familie des Lazarus betraf, zu schweigen. Und so wird uns zugleich dieses eines der merkwürdigsten und lehrreichsten Beispiele von der Art, wie wirklich bei Johannes Berichtigungen der andern Evangelisten vorkommen; nur folgt für unsern schon nicht, daß Johannes deshalb den ganzen Lukas müßte

*) Eine nicht besser begründete Schlußfolge aus den Worten Christi ᾧ δὲ ὀλίγον ἀφίεται, ὀλίγον ἀγαπᾷ scheint mir die Vermuthung von Paulus, daß Jesus diesen Pharisäer von einem geringeren körperlichen Uebel geheilt; wiewol man von unserer Annahme aus noch mit vieler Wahrscheinlichkeit hinzufügen könnte, es sei eine leichtere Art des Aussazes gewesen, weil in den andern Erzählungen der Wirth Σίμων ὁ λεπρὸς heißt.

vor sich gehabt haben, sondern nur diesen kleinen Aufsaz braucht er gekannt zu haben. — Endlich möchte ich aus unserer Erzählung auch noch den Beweis führen, daß wenn es ein Urevangelium gegeben hat, dieses dem Ordner unseres Buches wenigstens als solches unbekannt geblieben ist, wodurch dem doch, um nicht mehr zu sagen, die eichhornische Construction desselben unzulässig würde. Nämlich gesezt auch, die Erzählung bei Matthäus ist auch aus der zweiten Hand, so sind doch die Worte Christi bei ihm XXVI, 13 gewiß ächt. Schon würde sie keiner
115 erdichtet haben, als etwan ein Freund der bethanischen Familie, und der hätte dann gewiß den Namen der Frau nicht verschwiegen; aber gewiß hätte auch niemand aus der ächten apostolischen Schule gewagt, solche Worte zu erdichten. Hat nun Christus diese gesprochen: so enthalten sie die bestimmteste Anweisung, diesen Zug aus der Geschichte Christi vor allen andern in eine solche Schrift aufzunehmen. Im Urevangelium also muß diese Geschichte gestanden haben: und kann man sich denken, die Worte Christi hätten gefehlt, welche ihr eben diesen Plaz sicherten? Und würde dann Lukas wol angestanden haben, hielt er auch die Geschichte, wie sie hier dargestellt ist, mit jener für dieselbige, noch diese auffallenden Worte Christi mit aufzunehmen, die er ohne viel zu ändern eben so leicht an dem Schluß der Rede Christi an den Pharisäer oder auch am Schluß der ganzen Erzählung hinter dem *πορεύου εἰς εἰρήνην* anknüpfen konnte? Ich halte dies für einen so guten Beweis, als er sich in solchen Sachen nur führen läßt, davon daß unser Lukas weder das Urevangelium noch auch unsern Matthäus oder unsern Markus gekannt und vor sich gehabt hat.

Weshalb die folgende Erzählung VIII, 1-21 als ein eignes ganze angesehen werden muß, mit dem das nachherige nicht mehr kann ursprünglich zusammengehangen haben, ist bereits auseinander gesezt; sie bietet aber ebenfalls noch einiges merkwürdige dar. Ohnstreitig war von dieser Reise mehr zu erzählen, wie denn auch das *συνιόντων δὲ ὄχλων πολλῶν* ohne Zeitbestim-

mung angeknüpft wird und nur so gefaßt werden kann, Als nun 116
einmal auf dieser Reise viel Volk zusammengeströmt war. Man sieht also schon hieraus, daß die anfänglichen einzelnen Erzählungen nicht immer gewisse Tage zum Gegenstande hatten oder sonst bestimmte Zeiträume, sondern daß oft aus einer Menge auch merkwürdiger Begebenheiten einzelnes in irgend einer Absicht herausgenommen und aufgezeichnet ward ohne des andern zu erwähnen. Die Absicht unserer Erzählung kann, wenn man Anfang und Schluß gegen einander hält, nicht zweifelhaft bleiben; es ist die Verherrlichung jener Jesum begleitenden und ihm dienenden Gesellschaft und gewiß auch der namentlich erwähnten Frauen, theils in der Vergleichung mit seinen leiblichen Verwandten, denen er sie als geistige Verwandte vorzog, theils in der Anwendung des Gleichnisses vom Säemann, der an ihnen das gute Land gefunden, welches das gehörte Wort behält und Frucht bringt. Da dieses die einzige Abzwekkung ist: so werden natürlich auch allerlei einzelne Umstände, die Lokalität und dergleichen übergangen; und manches könnte sogar zwischen das Gleichniß und seine Erklärung getreten sein, ohne daß unser Erzähler Veranlassung gehabt haben würde es zu erwähnen. Dies bestätigt sich, wenn wir hier Matthäus und Markus vergleichen. Beide nämlich, Matthäus XII, 46–50, Markus III, 31–35, erzählen die Jesu Verwandten betreffende Antwort unmittelbar nach jener bei Lukas später erzählten Heilung eines dämonischen, wobei Jesus von einigen beschuldiget ward, er vertreibe die Teufel durch den Teufel, von andern aber um ein Zeichen gebeten; bei beiden 117
Evangelisten aber folgt unmittelbar hierauf das Gleichniß vom Säemann, und Matthäus fügt es mit der bestimmten Formel an, ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ. Nimmt man nun hinzu, daß eben dieser Erzähler, welchem Markus wiewol mit Weglassung der Tagesbestimmung hier lediglich folgt, das Gleichniß am See erzählen läßt, dort aber Jesus gewiß keine so besondere Unterhaltung mit seinen Jüngern haben konnte, wie die worin er ihnen das Gleichniß erklärt, und daß Matthäus die Verwandten

Jeſu mit den Worten anmelden läßt, ἑστήκασιν ἔξω, woraus man ſchließen muß, daß er ſich damals im Hauſe befunden: ſo muß man wol um beide Erzählungen zu vereinigen von den beiden Punkten ausgehn, daß unſere Erzählung gar dem nicht widerſpricht, es könne die Heilung des dämoniſchen mit den dadurch veranlaßten Reden an demſelben Tage vorgefallen ſein; daß aber zugleich jene Antwort Jeſu ihre rechte Klarheit und Würde erſt erhält durch die Beziehung auf das Gleichniß, in welche ſie in unſerer Erzählung offenbar geſtellt iſt. Matthäus Erzählung alſo trägt wahrſcheinlich die Parabel zu ſpät vor, weil ihm jene Heilungsgeſchichte und die damit verbundenen Reden zunächſt im Sinne lagen. Daß ihm demohnerachtet die Parabel noch einfällt und er ſie nachträgt, erklärt ſich wol am leichteſten, wenn man annimmt, daß erſt auf jene Antwort Jeſu, und als das Volk, zu dem er damals noch redete, ſich verloren hatte, die Erklärung der Parabel gefolgt iſt. Unſer Erzähler hingegen,
118 muß man annehmen, habe nicht nur die Begebenheiten, die ſeinem Zwekk fremd waren, ausgelaſſen, und die Veränderung der Lokalität als etwas unweſentliches um ſo mehr übergangen, als er überhaupt den Ort nicht angegeben, ſondern er habe auch die Erklärung des Gleichniſſes vorweggenommen, damit er mit der Antwort Jeſu ſchließen könnte, und dieſe doch jedem Leſer völlig verſtändlich wäre, welches man ſeiner Abſicht höchſt angemeſſen finden muß. Wir denken uns alſo am beſten Jeſum in den Morgenſtunden an den See hinausgehend und dort — unter andern natürlich und im Verlauf einer größeren Rede — das Gleichniß vom Säemann vortragend. Hineingehend in den uns ganz unbekannten Ort, denn auf einer Reiſe und nicht in Kapernaum muß ſich die Sache nothwendig zugetragen haben, wird ihm der blinde, wenn wir dies nach Matthäus annehmen wollen, und ſtumme dämoniſche gebracht; er heilt ihn, und nun entſteht unter der begleitenden Menge auf der einen Seite der Wunſch nach einem himmliſchen Zeichen, auf der andern die Vermuthung einer hölliſchen Kraft, die Jeſus beſize, woraus man

fast schließen möchte, es sei ein Ort gewesen, der zum ersten Mal die Erfahrung von seiner wunderthätigen Kraft gemacht. Jesus redet hierüber, theils seinen Weg in der Stadt fortsezend, theils schon in dem zu seiner Aufnahme bestimmten Hause. Indem er noch redet, werden ihm seine Verwandten gemeldet, und er ertheilt, noch erfüllt von der Rede, die er am See gehalten, die Antwort, welche die Spize unserer Erzählung ist, und welche auch unser Erzähler allein ganz richtig aufgefaßt hat. Demnächst nun verläuft sich das Volk, vielleicht noch schneller durch eben diese Nachricht bewogen; Jesus findet sich mit seinen Jüngern allein, und deutet ihnen auf ihr Befragen die Parabel. Auf diese Art stimmt alles sehr gut zusammen; und ich glaube nicht, daß man bei Erwägung aller Umstände anstehen kann, diesen Zusammenhang natürlicher zu finden als den welchen Paulus aufstellt. Aber offenbar erklärt sich das Verhältniß beider Erzählungen weder aus einem Urevangelium, noch daraus daß Lukas den Matthäus vor sich gehabt oder umgekehrt. Der Vortrag sowol als die Deutung des Gleichnisses haben in Lukas und Matthäus nicht mehr Uebereinstimmung, als bei einem sich so leicht und sinnlich einprägenden Bilde auch zwei von einander ganz unabhängige Referenten leicht geben konnten; und die verschiedene Anordnung der einzelnen Begebenheiten deutet auch keinesweges auf eine ursprünglich gemeinschaftliche Quelle. Vielmehr muß jedem einleuchten, daß wir unsere Erzählung mit ihrer merkwürdigen Notiz von den dienenden Frauen irgend einem nicht auszumittelnden Privatverhältniß verdanken. Auch bei Matthäus möchte ich die Absicht die Begebenheiten eines Tages zusammenzustellen läugnen; sondern die Absicht war auf den Theil des Tages gerichtet, der grade in unserer Erzählung nicht berükksichtiget ist. Das Gleichniß fiel ihm erst hernach ein, und an dasselbe schließen sich nach seiner Weise mehrere an, die gewiß nicht zugleich sind vorgetragen worden. Dies scheint mir ganz deutlich aus XIII, 31 hervorzugehn, wo Jesus nun erst das Volk entläßt und ins Haus geht. Aber gewiß konnte Jesus, was

auch Paulus ſagt, nicht in Gegenwart des Volkes den Jüngern die Parabel vom Säemann auf die Weiſe erklären; alſo war dies gewiß ein anderes Entlaſſen nach einer andern Verſammlung des Volkes. Wie denn auch ſowol das *χωρὶς παραβολῆς οὐκ ἐλάλει αὐτοῖς*, welches Paulus ziemlich gekünſtelt erklärt, mit der damit verbundenen Citation einen Mißverſtand der vorher mitgetheilten Worte Chriſti und eine zweite Hand, ſei es nun die des Ordners oder eine frühere, unverkennbar verräth, als auch der Schluß dieſer ganzen Gleichnißſammlung V. 51–52 ſehr fremd klingt. Daher kann ich auch der Formel Matth. XIII, 53 *Καὶ ἐγένετο, ὅτε ἐτέλεσεν ὁ Ἰησοῦς τὰς παραβολὰς ταύτας, μετῆρεν ἐκεῖθεν* nicht ſoviel Autorität zugeſtehen, daß ich glaubte, das dort folgende ſtände noch in unmittelbarem Zuſammenhang mit dem bisherigen. Vielmehr iſt dieſer gewiß ſchon bei V. 24 aufgehoben. Sonſt wäre es ganz bequem zu ſagen, Jeſus habe keineswegs ſeine Verwandten damals ſo vernachläßiget, wie ſeine Antwort vermuthen ließ, ſondern er ſei wirklich faſt unmittelbar darauf nach Nazaret gegangen, wo ſich aber bald zugetragen, was uns Lukas ſchon früher berichtet hat. Dieſes, wie geſagt, wäre für den Augenblikk bequem genug; allein es könnte ſich leicht in der Folge ſtrafen, und ich möchte daher nicht wagen auf einen ſo ſchwachen Grund etwas zu bauen, zumal im vorigen bei Matthäus kein Ort bezeichnet war, und alſo das *ἐκεῖθεν*
121 nichts beſtimmtes hat, worauf es ſich bezöge. Hinge aber die Erzählung genau zuſammen: ſo mußte dieſer Erzähler auch wiſſen wo das vorige ſich zugetragen, und würde es, da er hier den Ort angiebt, entweder oben oder an dieſer Stelle ebenfalls erwähnt haben. Wie ſollten wir uns auch durchfinden zwiſchen Matthäus und Markus, wenn lezterer gleiche Anſprüche macht, und noch an demſelben Tage IV, 35 die Schiffahrt folgen läßt? In dem wunderlichen Zuſaz des Markus aber III, 21 — denn wunderlich bleibt er immer, man verſtehe ihn und mildere ihn wie man wolle — möchte ich gar keinen Aufſchluß ſuchen über das Verhältniß, welches zu der Zeit ſtatt gehabt zwiſchen Jeſu

und seinen Verwandten. Auch möchte ich dabei keine petrinische Mittheilung voraussezen, die wol etwas bestimmter würde ausgefallen sein, oder gar nicht stattgefunden haben, wenn wirklich auch die Mutter Jesu sich hätte brauchen lassen von seinen Feinden. Sondern gewiß gehört dieser Zusaz zu jenen Häufungen und Uebertreibungen, die dem Markus sowol in den Eingängen einzelner Begebenheiten als in den allgemeinen Darstellungen, die er bisweilen als Lükkenbüßer einflicht, so sehr gewöhnlich sind. Und vielleicht wird dieses erst recht deutlich, wenn man versucht sich zu erklären, wie Markus dazu gekommen hier die Heilung des dämonischen auszulassen, welche übereinstimmend nach Matthäus und Lukas die erste Veranlassung gab zu der Rede, daß Jesus selbst den Teufel habe. Doch dies würde uns hier zu weit abführen.

Daß V. 22 als Anfang einer neuen Erzählung angesehen 122
werden muß, und nicht im Zusammenhang mit dem vorigen kann niedergeschrieben worden sein, ist bereits angezeigt. Selbst die Formel ἐν μιᾷ τῶν ἡμερῶν beweiset dieses. Nothwendig nämlich müßte eine gestanden haben, welche, ob dieses noch während jener Reise mit der so bestimmt beschriebenen Gesellschaft geschehen sei, entweder bestimmt bejahte oder bestimmt verneinte. Vielleicht aber bedarf die Bestimmung des andern Endpunktes noch näher gerechtfertiget zu werden. Man könnte nämlich fragen, da hier drei Begebenheiten erzählt werden, wovon noch dazu die beiden ersten eine bestimmtere Schlußformel haben als die lezte, warum sieht man nicht entweder den Rest dieses Capitels an als drei ursprünglich verschiedene Erzählungen, oder schließt auch den Anfang des folgenden noch mit in denselben Zusammenhang ein? Dieser mögliche Einwurf giebt mir eine erwünschte Gelegenheit genauer auseinander zu sezen, wie ich es mit den Schlußformeln meine, und in welchen Fällen sie das Ende eines ursprünglich einzelnen Aufsazes bezeichnen, in welchen aber wieder nicht. Die Beschreibung des Eindrukks V. 25, den die Beschwichtigung des Ungewitters machte, ist allerdings ein Zurükkgehn ins allgemeine

aus dem einzelnen, und bezeichnet auch in ſofern das Ende dieſer einzelnen Begebenheit. Allein da im folgenden das vorige offenbar wieder aufgenommen und das Anlanden am gadareniſchen Ufer als Fortſezung derſelben Fahrt beſchrieben wird, indem das ἀντιπέραν V. 26 ſich unläugbar auf das εἰς τὸ πέ-
123 ραν V. 22 bezieht: ſo iſt jene Beſchreibung nur eine partielle Schlußformel, nach welcher derſelbe Aufſaz zu einer neuen Begebenheit übergeht. Daſſelbe gilt von dem Ende der zweiten Geſchichte; denn daß der geheilte den Befehl Jeſu befolgte, iſt eine den unmittelbaren Zuſammenhang unterbrechende Beſchreibung eines ſpäteren Verfolgs, womit ohne Zweifel die Erzählung, wenn dieſe Begebenheit allein wäre erzählt worden, auch abſchließen würde. Allein im folgenden wird das vorige wieder aufgenommen; denn das ἐν τῷ ὑποστρέψαι V. 40 bezieht ſich offenbar auf das αὐτὸς δὲ – – ὑπέστρεψεν V. 37. Alſo dieſe drei Geſchichten ſind in einer und derſelben Erzählung urſprünglich verknüpft geweſen; und es kann ſich zwar noch manches auf derſelben Fahrt zugetragen haben, aber gewiß nichts was unſer Referent, der ganz als Augenzeuge zu reden ſcheint, mit belebt, und was ihm geſchienen hätte einen Plaz neben dem hier erzählten zu verdienen. Ich kann daher beiläufig geſagt auch nicht glauben, daß nach der Rükkunft auf die galiläiſche Seite irgend eine andere Heilung oder ſonſt eine wichtige Begebenheit, wie das Gaſtmahl bei dem Zöllner, der Wiederbelebung des zwölfjährigen Mädchens vorangegangen ſei; denn die Worte ἦσαν γὰρ πάντες προσδοκῶντες αὐτόν· καὶ ἰδοὺ κ. τ. λ. verrathen zu deutlich, daß dieſes das erſte bemerkenswerthe geweſen. Mir wenigſtens ſcheint dieſes ein feſterer Stüzpunkt als die dem Anſcheine nach freilich ſehr beſtimmte Formel ταῦτα αὐτοῦ λαλοῦντος
124 αὐτοῖς bei Matth. IX, 18, der indeß auch die beſtimmteſten dieſer Art nicht ſelten mißbraucht. Und einen ſolchen Mißbrauch hier ebenfalls anzunehmen bin ich um ſo geneigter, da das ἐγερθεὶς V. 19 die ganz unzuläſſige Vorſtellung in ſich zu ſchließen ſcheint, daß die Reden mit den Phariſäern, die auch Lukas oben

V, 30 – 39 erzählt hat, auf dem Gastmahl selbst wären gehalten worden. — Daß aber die ursprüngliche Erzählung, mit der wir es hier zu thun haben, nicht weiter reicht als bis zu Ende unseres Capitels, schließe ich am meisten daraus, weil in der folgenden Erzählung eben wie in der vorigen alles auf das genaueste verbunden ist, theils durch innere Beziehungen, theils wo diese fehlen durch genaue Zeitbestimmung, wie IX, 28 und 37. Wären also beide Erzählungen ein ursprüngliches ganze: so würde unstreitig nach demselben Gesez auch das *Συγκαλεσάμενος δὲ τοὺς δώδεκα* entweder durch eine bestimmte Beziehung auf das vorhergehende, wie in dem bisherigen der Fall war, oder durch eine Zeitangabe, wie im folgenden geschieht, besser gebunden sein; das ungebundene Eintreten verräth unter diesen Umständen ganz deutlich eine Fuge.

Was nun die Erzählung selbst von VIII, 22 – 56 betrifft: so verräth sie von Anfang bis zu Ende durch ungezwungene Ausführlichkeit und unmittelbare Anschaulichkeit den Augenzeugen: aber doch sezt sie uns über die Absicht dieser Fahrt Jesu mit den seinigen auf das östliche Ufer des Sees nicht ins Klare. Nur einer, der bloß die Ereignisse auf dieser Fahrt ohne allen weiteren Zusammenhang erzählen wollte, konnte das ganz um- 125
gehn; ein Lebensbeschreiber und so auch ein Bereicherer eines schon vorhandenen Urevangeliums, durch welches ein Faden durchging, der also auch festgehalten werden muß, würde es wenn auch nur ganz leicht angedeutet haben. Schließen sollte man indeß aus unserer Erzählung fast, Jesus habe diesmal keine besondere Absicht gehabt. Wollte er eine Verkündigungsreise anstellen, und war dazu einmal mit den seinigen gerüstet: warum sollte er sich durch die abweisenden Bitten der Leute aus der Umgegend von Gadara — denn nur von diesen redet unsere Erzählung, und auch nur diese konnten in so kurzer Zeit zusammenkommen, wenn Christus, wie höchst wahrscheinlich ist, fast in der Mitte des Sees an der nördlichen Gränze des gadarenischen Gebietes gelandet war — warum sollte er sich durch diese von

allen weiteren Versuchen auf dem östlichen Ufer haben abwendig machen lassen, da er nicht einmal von ihrer Aufnahme auf die in der Stadt selbst schließen durfte, und ihm außerdem der Weg sowol nördlich als südlich offen stand? Denn daß er einem schlimmen Zeichen soviel Gewalt sollte eingeräumt haben, dürfen wir wol auf keine Weise glauben. Auch die Absicht sich vor dem Volk zu retten, welche ihm Matthäus VIII, 18 unterlegt, ist nicht wahrscheinlich; denn er würde dann wol nicht an derselben Stelle, wie doch offenbar scheint daß er von Kapernaum ausgefahren und auch dorthin wieder zurükgekehrt ist, gelandet sein, sondern um sich auf länger dem Volk zu entziehen sich anders wohin gewendet haben. Am leichtesten begreift sich vielmehr die ganze Sache, wenn man sich vorstellt, die Jünger seien eigentlich im Fahrzeug auf das Fischen ausgegangen, Jesus habe sie begleitet — denn warum sollte er auch immer diese Zeit verloren haben für ihre Belehrung und für seine ganze Wirkung auf sie? — und erst auf der Fahrt, was sich mit unserer Erzählung sehr leicht vereinigt, sei ihm der Gedanke gekommen das jenseitige Ufer zu begrüßen. So versteht man, warum ohne alle weitere Ueberlegung, fast als ob es in der Natur der Sache läge und sich von selbst verstände, der Rükkweg sogleich angetreten wird, als etwa das Fahrzeug nach überstandenem Sturme dazu im Stande war. Daß das Volk auf die Anzeige anderer vorangeeilter Fahrzeuge sich versammelte und wartete um Christum zu empfangen, ist wol daher zu erklären, daß es vom Ufer her Zeuge der Gefahr gewesen war, in welcher sich das Schiff befunden hatte. — Ist nun die Reise so absichtslos gewesen: so stehen auch die beiden Geschichten, die Matthäus VIII, 19–22 bei der Abfahrt erzählt, nicht an ihrer Stelle. Und es ist auch wol an sich selbst wahrscheinlich, daß sie nicht hierher gehören. Denn wenn Jesus so dringend mehrere nicht zu seiner gewöhnlichen Begleitung gehörige Personen zum Mitreisen aufgefordert hätte: so würde er um so weniger seinen Vorsaz leicht aufgegeben haben, und wol nicht ohne einen ernsthafteren Versuch zurükkge-

kehrt sein. Allerdings bedarf indeß unsere Erzählung auch fremder Personen auf dem Schiffe. Denn wenn auch den Jüngern 127
die Gewalt, welche Jesus auf die Elemente ausübte, etwas ganz neues war, und ihnen noch wunderbarer erschien als sein heilendes Vermögen: so können sie doch nicht mehr gefragt haben τίς ἄρα οὗτός ἐστιν; sondern höchstens nur τί ἄρα τοῦτο, ὅτι κ. τ. λ. Fremde aber haben wir schon von selbst auf dem Schiff, wenn wir glauben daß er auf den Fischfang ausgegangen ist, an allerlei dazu nothwendigen helfenden und dienenden Personen, die ja wol nicht immer dieselbigen bleiben, sondern häufig wechseln. Denn daß die Begebenheit von so früh her sein sollte, aus einer Zeit, wo auch der vertrauteren Jünger Begriffe von Jesu noch nicht fest und unwandelbar bestimmt waren, wird niemand glauben. Vielmehr daß der wüthende dämonische, der so wenig unter Menschen war und so selten lange zu Hause aushielt, Jesum, wenn er ihn auch von der Gesellschaft hatte nennen hören, gleich υἱὲ θεοῦ τοῦ ὑψίστου anredet, beweiset deutlich, daß auch auf dem rechten Ufer die Meinung, Jesus sei der Messias, schon häufig mußte gehört worden sein. Gar wunderlich aber ist es, daß Paulus diese Begebenheit um deswillen gern so früh als möglich ansezen will, weil Jesus hier noch viel Umstände mit dem dämonischen mache, und also gleichsam die unreinen Geister noch nicht so daran gewöhnt sein mußten von ihm vertrieben zu werden. Denn eine nähere Betrachtung zeigt vielmehr ganz das Gegentheil. Nach der Erzählung des Matthäus sezt ja, ehe Je- 128
sus irgend etwas gesagt, der dämonische voraus, daß Jesus die Geister austreiben will, die ihn bewohnen, und bietet im Namen derselben Bedingungen an. Und betrachten wir unsere Erzählung genauer: so sagt sie im Grunde dasselbe. Oder wie sollte es zugegangen sein, daß erst die Anrede des dämonischen dasteht, und daß Christus den Teufeln schon befohlen auszufahren nur erzählend nachgetragen wird, wenn unser Berichterstatter einen jener Anrede vorangegangenen Befehl Jesu selbst mit angehört? Sollen wir auch glauben, wenn Jesus wirklich vorher schon ein

Gebot gegeben, daß die Geiſter ſich noch werden lange beſonnen, und wie Kinder, die nicht Luſt haben zu gehorchen, noch Vorſchläge gemacht haben? Wol gewiß nicht! Sondern mir iſt ganz deutlich, daß der Saz παρήγγειλε γὰρ τῷ πνεύματι τῷ ἀκαθάρτῳ ἐξελθεῖν ἀπὸ τοῦ ἀνθρώπου eine ſehr wahrſcheinliche freilich aber doch dieſes Mal nicht richtige Ergänzung unſeres Berichterſtatters iſt, der vielleicht beim Schiff beſchäftiget und etwas zurükkgeblieben eben bei dieſer Anrede hinzukam, und nun glaubte, der Befehl Jeſu müſſe ſchon vorangegangen ſein. — Haben wir nun, um von unſerer Abſchweifung zurükkzukehren, bei dieſer Fahrt auf jeden Fall außer den näheren Jüngern noch andere Leute auf dem Schiffe: ſo entſteht uns ſehr natürlich die Frage, zu welcher von beiden Klaſſen unſer Zeuge gehört habe. Das eben angeführte beweiſet wol keinesweges, daß es keiner von den Jüngern könne geweſen ſein. Denn ſie waren ja Eigner des Schiffes, und einer mußte alſo das nöthige für daſſelbe an-
129 ordnen. Vielmehr wenn wir die Beſchreibung von dem nun zu den Füßen Jeſu liegenden geheilten betrachten: ſo erkennen wir wol einen, der ebenfalls da ſaß und an der Sache einen ſehr nahen Antheil nahm, alſo einen von der unmittelbaren Umgebung Jeſu. Und gehen wir erſt zu der lezten Begebenheit, der Wiederbelebung des Mädchens, und bemerken, mit welcher unverkürzten Genauigkeit und unverändertem Tone hier auch die Umſtände erzählt werden, die, vorausgeſezt nämlich was wie ich hoffe jeder bei reiflicher Ueberlegung zugeben wird, daß das εἰσελθεῖν V. 51 — welches Markus V, 37 nicht recht verſtanden zu haben ſcheint, denn auf der Straße konnte ein ſolches Verbot wol von keiner Wirkſamkeit ſein, auch von keinem Nuzen, da doch immer von allen Seiten das Volk einem Hauſe zuſtrömt, worin es ein Gepränge giebt — und das ἐκβαλὼν V. 54 beides von dem Gemach worin die Kranke lag zu verſtehen iſt, und daß unter den πάντας diejenigen nicht mit begriffen ſein können, welche Jeſus ſelbſt mit hinein genommen hatte, die, ſage ich, unter dieſer Vorausſezung nur Petrus, Johannes oder Jako-

bus unmittelbar wissen konnten: so können wir wol kaum anders als unsern ganzen Bericht entweder geradezu auf einen von diesen dreien zurükkzuführen, oder wenigstens anzunehmen, die Erzählung sei, wenn auch von einem andern, doch auch aus der unmittelbaren Umgebung, der eben deshalb Jesum auch bis an das Haus des Jairus begleitet, und die genaueren Umstände, die ihm von nun an entgehen mußten, sich von einem von jenen dreien habe erzählen lassen. Doch bleibt mir jenes wahrschein- 130
licher; wiewol ich nicht behaupten will, daß einer von ihnen geschrieben hat, sondern nur erzählt, daß aber die Erzählung sehr unmittelbar, als noch alles frisch und lebendig war, ist schriftlich aufgefaßt worden. Sehen wir uns hingegen auf dieselbe Frage, von welcher Klasse der Zeuge gewesen, die Erzählung bei Matthäus an: so werden wir geneigt sein sie einem von der andern Klasse zuzuschreiben. Denn schon dieses, daß der Sturm verhältnißmäßig viel ausführlicher erzählt ist als die Begebenheit am Ufer, daß hier die Beschreibung des wüthenden nach seiner Heilung, sein Wunsch und Jesu Antwort ganz fehlt, schon dieses sieht sehr aus nach einem, der gar nicht in die Nähe Jesu kam, sondern beim Schiff zu bleiben angewiesen war. Die an sich schon unwahrscheinliche Abänderung, daß hier von zwei Dämonischen geredet wird, da wüthende doch nicht leicht genaue Freundschaft und Gesellschaft unter sich errichten, könnte man freilich auch anders erklären wollen, da noch andere Fälle solcher Verdoppelung bei Matthäus vorkommen; allein sie läßt sich doch auch hinreichend hieraus erklären. Es fehlt nämlich bei Matthäus ganz der Umstand, daß der wüthende seine Teufel Legion nennt; wenn dieser dem Berichterstatter nicht war erzählt worden, so konnte er auch nicht wissen, daß der Kranke glaubte mehrere Teufel zu beherbergen; wenn nun aber doch dessen übrige im Namen der Geister gegebene Antworten und geäußerte Wünsche ihm buchstäblich wiedergegeben wurden: so konnte er leicht her- 131
nach im Wiedererzählen oder Aufschreiben bei der mehrfachen Zahl anstoßen, und sich daraus die Vermuthung bilden, es seien dort

mehrere ſolcher Kranken beiſammen geweſen. Hat nun die Erzählung bei Matthäus einen ſolchen erſten Urheber: ſo blieb der auch, als man bei Kapernaum landete, beim Schiffe, und konnte alſo nichts weiter hierhergehöriges berichten als, da die Rükkfahrt ganz günſtig und leicht war, *Καὶ ἐμβὰς εἰς τὸ πλοῖον διεπέρασε καὶ ἦλθεν εἰς τὴν ἰδίαν πόλιν.* Die Erzählung aber von der Wiederbelebung der Tochter des Jairus hat Matthäus von einer andern Hand, aber wie man an den Abkürzungen am Ende ſieht, und an der Ungenauigkeit am Anfang, auch nicht aus einer ſo unmittelbaren als die unſrige. Nämlich das *ἀπέθνησκε* V. 42 kann nicht heißen, ſie war geſtorben, ſondern nur, ſie war ſterbend, lag in den lezten Zügen, und ſo will der Vater, vielleicht als *ἀρχισυνάγωγος* im Ganzen Chriſto nicht geneigt, noch das lezte verſuchen, dieſen zu Hülfe zu rufen. Und dieſes allein halte ich für das richtige. Das *ἐτελεύτησε* aber bei Matthäus, welches freilich heißen müßte, ſie war geſtorben, iſt entweder Mißverſtand oder Abkürzung, indem die Nachricht von dem nun wirklich erfolgten Tode, welche erſt einer von den Leuten des Jairus nach der Begebenheit mit dem blutflüſſigen Weibe bringt, auch bei Matthäus weggelaſſen iſt. Die Art wie Paulus dieſe zweite Botſchaft damit vereinigen will, daß dennoch, ſchon als Jairus Jeſum aufſuchte, das Mädchen für todt
132 ſei gehalten worden, iſt ungenügend und unnatürlich. Hatte Jairus die Zuverſicht, und hatte er dieſe zu Hauſe geäußert, Jeſus könne auch das todte Kind wol auferwekken: ſo war es gewiß ſehr überflüſſig und unangemeſſen ihm die Nachricht entgegen zu ſenden, die Todtenproben ſeien nun auch alle vergeblich geweſen, und er möge alſo Jeſum nicht bemühen. Aber war denn zu dieſem Glauben, daß Jeſus durch Handauflegen auch Todte erwekken könne, ein hinreichender Grund, da die Geſchichte von Nain, geſezt auch ſie ſei älter, im übrigen Galiläa gar nicht ſehr bekannt ſcheint geworden zu ſein, und von einem andern früheren Beiſpiele ſich nirgends Spuren finden? Würde nicht eben deshalb Jairus wol irgend etwas geſagt haben um ſeinen

Glauben und seine Zumuthung zu rechtfertigen? und gesezt auch, dies sei uns verschwiegen worden, weil vielleicht Christus kein besonderes Beifall gebendes Wort darüber verloren, würde dann Jesus nöthig gehabt haben nach der zweiten Botschaft den Glauben des Jairus zu bestärken? Vielmehr stimmt alles damit zusammen, daß Jairus das Mädchen nur als sterbend angekündigt, und daß Jesus in den näheren Angaben des Mannes einen Grund gefunden auch der zweiten Botschaft nicht sogleich zu glauben. Eine solche Aenderung nun, wie diese bei Matthäus, würde sich ein Augenzeuge schwerlich erlaubt haben; sondern sie verräth deutlich genug einen späteren Nacherzähler, welcher die allgemeine Ueberzeugung theilend, das Kind sei todt gewesen, als es Jesus zum Leben zurükkgerufen, das frühere für minder 133
wichtig hielt, und also den Unterschied zwischen jenen beiden Momenten übersah, oder auch der Kürze wegen wegließ, was ein unmittelbarer Berichterstatter nicht leicht würde gethan haben, weil das daraus entstehende Bild eines Mannes, der eine Todtenerwekkung forderte, ihm viel zu fremd sein mußte. V. 56 ist Schlußformel, und das Verbot Christi wol nur ganz allgemein zu verstehen von seinen Aeußerungen bei dem Dank der Eltern. Denn das Bekanntwerden der Begebenheit war doch gewiß unmöglich zu verhindern, da der Mann selbst bekannt und angesehen war, und er Jesum in einer so großen Umgebung gefunden hatte.

Daß und warum IX, 1 als Anfang einer neuen Erzählung angesehen werden muß, ist bereits gesagt. Gegen den ununterbrochenen ursprünglichen Zusammenhang derselben bis wenigstens V. 45 könnte man wol nur in der ersten Hälfte einige Zweifel erheben, welche aber leicht genug zu beseitigen sind. Das ὑποστρέψαντες V. 10 bezieht sich offenbar auf das ἐξερχόμενοι δὲ διήρχοντο in V. 6; und mag nun Jesus einen besonderen Grund gehabt haben, mit ihnen sich in die Einsamkeit zu begeben, oder mag er es gethan haben um desto ruhiger sich ihre Berichte vervollständigen zu lassen und über ihre Sendung weiter mit

ihnen zu reden: in beiden Fällen müssen wir das *ὑπεχώρησε κατ' ἰδίαν* unmittelbar an ihre Rükkehr anknüpfen. Denn auch im ersten Fall, wenn eine dringende Ursach vorhanden war, warum sollte er seine Entfernung aussezen, und dadurch nur die
134 gründliche Besprechung mit seinen Jüngern, die so sehr fruchtbar sein mußte, abkürzen und übereilen? Also ist das *διηγήσαντο* nur der Jünger allgemeiner vorläufiger Bericht, und die Frage V. 18 *τίνα με λέγουσιν εἶναι* gehört mit zu Christi auf diesen vorläufigen Bericht an sie ergangenen weiteren Ekundigungen. Dadurch wird klar, daß die Geschichte von der Speisung des gegen die Erwartung Jesu dennoch zugeströmten Volkes nicht eine selbstständige Erzählung ist, sondern nur die nothwendige Erwähnung eines unwillkommen dazwischen getretenen Umstandes. Und hieraus erklärt sich dann weiter auch das V. 7–10 wie es auf den ersten Anblikk scheint ganz lose und den Zusammenhang zerstörend eingeschobene. Nemlich die Nachricht, welche die Jünger unterweges erhalten von der rege gewordenen Aufmerksamkeit des Herodes auf Jesum, und von seinem gewiß nicht erfreulichen Wunsch ihn zu sehen, scheint sie vorzüglich zu einer vielleicht schnelleren Rükkehr bewogen zu haben, und ist dann auch gewiß das erste gewesen, womit sie Jesu entgegenkamen, so daß es eine gar nicht unwahrscheinliche Vermuthung wäre, daß dieser Bericht Jesum bewogen sich auf einige Zeit und zwar so wenig als möglich beobachtet in ein anderes Gebiet zu begeben, wenn nicht jene Speisung eine Handlung wäre, welche die Aufmerksamkeit der Beamten des Herodes ganz besonders rege machen und sie zu besorglichen Berichten veranlassen mußte, und wenn wir Ursach hätten einen längeren Aufenthalt Jesu in den nördlichen und östlichen Gegenden
135 um diese Zeit anzunehmen. Daher es doch wahrscheinlicher bleibt, daß das Zurükkziehen nur ein ungestörteres längeres Zusammensein mit den längere Zeit vermißten vertrauteren Freunden zur Absicht hatte. Wie dem aber auch sei, so schließt sich offenbar diese Frage Jesu, für wen die Leute ihn hielten, jener

vorläufigen Erzählung an, daß das Gerücht von ihm bis zu Herodes erschollen sei, und dieser sich über die von Jesu umhergehenden Meinungen bedenklich geäußert habe. Dies erhellt noch mehr aus der vollkommenen Uebereinstimmung der Antwort, welche die Jünger ihrem Meister ertheilen, mit den Urtheilen, welche dem Herodes zu Ohren gekommen, so daß die ähnlichen Ausdrükke V. 7 u. 8 nur eine Anticipation von diesen sind. Dies alles erwogen bleibt mir wenigstens kein Zweifel übrig gegen den Zusammenhang dieser Frage Jesu mit der Rükkehr der ausgesandt gewesenen Jünger. Was hätte denn auch diese Frage für einen Sinn, wenn sie sich nicht bezieht auf ein länger fortgesezтes und weiter ausgebreitetes geselliges Verkehr der Jünger mit allerlei Menschen, welches Jesus nicht getheilt hatte, und worüber sie auch nicht täglich mit ihm hatten reden können? Eben weil dieser Zusammenhang bei Matthäus ganz aufgehoben ist, steht die Frage bei ihm so wunderbar und unverständlich da. Man könnte zwar auf den ersten Anblikk durch den Ausdrukk *οἱ ὄχλοι* verleitet werden die Frage auf den gespeisten Volkshaufen zu beziehen, indem auch nur der jedesmal zusammengelaufene Volkshaufe, nicht *οἱ ἄνθρωποι* die Leute überhaupt, *ὄχλοι* genannt werden können. Aber was die Apostel auf ihrer 136
Mission vor sich hatten, waren auch jedesmal sich um sie versammelnde Volkshaufen; und somit ist unser Ausdrukk hier vielleicht eine richtigere Uebersezung oder Abkürzung der eigentlichen Frage Christi als der unbestimmtere Ausdrukk *οἱ ἄνθρωποι* bei Matthäus XVI, 13. Auch verräth die Antwort der Jünger nicht, daß sie Jesu Frage auf den gespeisten Volkshaufen bezogen hätten. Dieser müßte ihnen denn ganz anders erschienen sein als dem Johannes, welcher seiner Erzählung zu Folge von der Stimmung desselben den Eindrukk bekommen hatte, daß bei weitem die Mehrheit bereit gewesen sei, Jesum, was ja den Glauben an seine Messianische Würde in dem Augenblikk wenigstens bestimmt voraussezt, zum Könige auszurufen, wie denn Johannes dies auch für den Grund seiner schleunigen Zurükkziehung hält.

Dennoch muß dieſe Beziehung der Frage Chriſti auf die Geſpeiſeten, ſo ſehr ſie auch dem Johannes widerſtreitet, doch wol zum Grunde liegen bei der Hugſchen Hypotheſe, daß hier in allen unſern Handſchriften des Lukas mehreres andere und zulezt die zweite Speiſungsgeſchichte eben wegen ihrer Aehnlichkeit mit der erſten ausgefallen ſei. Das heißt freilich die Gültigkeit des kritiſchen Kanons vom ὁμοιοτέλευτον weit über ihre natürlichen Grenzen ausdehnen, indem eine Abirrung des Auges in dieſer Ausdehnung nicht ſtatt finden kann, als durch den wunderbarſten Zufall im Umſchlagen eines oder mehrerer Blätter; und
137 auch ſonſt glaube ich nicht leicht, daß jemand dieſer ſehr wenig begründeten Vorausſezung des ſcharfſinnigen Mannes beitreten werde. Nur weil auch bei Matthäus die Frage Chriſti dem Zuſammenhang mit der Ausſendung der Jünger weit entrükkt an die zweite Speiſung angeknüpft wird, und man von hier aus die Integrität unſerer Erzählung könnte beſtreiten wollen, muß ich beiläufig ſagen, daß ich mich nicht entſchließen kann an die zweite Speiſung zu glauben, ſondern der Meinung bin, ſie ſei nur in den Matthäus und aus ihm in den Markus gekommen, weil jenem von derſelben Thatſache zwei verſchiedene Erzählungen vorlagen. Dieſes aus den Stellen im Matthäus ſelbſt nachzuweiſen, gehört nicht hieher.*) Ich bemerke nur das eine. Welche von den Geſchichten man auch voranſtelle: ſo iſt nicht zu begreifen, wie zum zweitenmal bei ähnlicher Gelegenheit, wenn vom Speiſen des Volkes die Rede geweſen, die Jünger ihres geringen Vorrathes willen verlegen ſein konnten, und wie ſie nicht gleich Jeſu zugerufen haben, Mache es doch eben ſo wie damals. Muß man nun ſchon hiedurch geneigt gemacht ſein nur Eine ſolche Speiſung anzunehmen, und hat demnach Matthäus zwei Erzählungen von dieſer gehabt, eine kürzere und eine aus-

*) Ein ehemaliges Mitglied des theologiſchen Seminars an unſerer Univerſität hat dieſes in einer bei demſelben handſchriftlich befindlichen Abhandlung auf eine Weiſe gethan, die gar wol die Grundlage einer weiteren Bearbeitung dieſes Gegenſtandes werden könnte.

führlichere: ſo war, wie wir deutlich ſehen, die erſte angeknüpft
an eine Zurükkziehung Jeſu wegen der Aufmerkſamkeit Herodis 138
auf ihn, wobei dann die Nachricht eingeſchaltet war von der
Enthauptung des Johannes; an die zweite aber war angeknüpft
die Frage Jeſu nach der Meinung der Leute, nur daß noch ein
kleines auf die Speiſung ſich beziehendes Mißverſtändniß einer
Aeußerung Jeſu dazwiſchen erzählt iſt, und auf dieſe Frage folgt
dann mit einer faſt gleichen Zeitbeſtimmung die Geſchichte von
der ſogenannten Verklärung auf dem Berge. So daß wir dann
völlig denſelben Zuſammenhang beim Matthäus antreffen wie
bei unſerm Evangeliſten, und alſo die Verbindung, in welcher
unſere Erzählung die Sachen aufſtellt, gegen die ſcheinbare Ver-
ſchiedenheit bei Matthäus völlig gerettet werden kann. Denn
auch die Angabe der Oertlichkeit iſt genauer betrachtet nur ſchein-
bar verſchieden. Bei Matthäus erſter Nachricht von der Spei-
ſung iſt gar kein Ort bezeichnet; wir ſehen höchſtens, ehe er εἰς
ἔρημον τόπον κατ' ἰδίαν ſich zurükkzog, war er in der Gegend
des Sees, indem geſagt wird ἀνεχώρησεν ἐκεῖθεν ἐν πλοίῳ,
was doch nicht mehr auf Nazaret, den lezten beſtimmt genann-
ten Ort, gehen kann. Die zweite Nachricht ſezt die Speiſung
ebenfalls nur unbeſtimmt, indem Jeſus aus der Gegend von
Tyros und Sidon kommend vorgeſtellt wird, an den galiläiſchen
See, und ſagt er ſei hernach übergeſchifft in die Gegend von
Magdala; die Frage aber, für wen die Leute Jeſum hielten,
wird bei Matthäus in die Gegend von Cäſarea Philippi
geſezt. Dies alles vereinigt ſich ſehr gut, indem das unbe-
ſtimmte bei Matthäus ohne Zwang in das beſtimmte unſerer 139
Erzählung hineinpaßt, und das unbeſtimmte der unſrigen
ſich ſehr gut in das beſtimmte bei Matthäus fügt. Denn
unſere Erzählung, die von ihrem erſten Anfangspunkt an nur
aufnimmt was in ihren Geſichtskreis hineingehört, kann vieles
in der Zwiſchenzeit vorgefallene auslaſſen, und ſo behauptet ſie
auch gar nicht, daß die Frage Jeſu noch an demſelben Ort er-
gangen ſei, wo die Speiſung vorgefallen. Vielmehr kann, nach-

dem einmal dieſe Störung vorgekommen, mancher Tag vergangen ſein, ehe Jeſus ſo *καταμόνας* mit ſeinen Vertrauten geweſen, um die gewünſchten Geſpräche über ihre Sendung mit Muße fortſezen zu können. Daher kann dies eben auch in der Nähe von Cäſarea geſchehen ſein, wenn anders dieſer Ausdruk *εἰς τὰ μέρη Καισαρείας* bei Matthäus genau zu nehmen iſt, und nicht etwa nur von dem Standpunkt ſeines Referenten aus ſehr im allgemeinen die Richtung bezeichnen ſoll, in der Jeſus ſich eben befunden. Von der Verklärungsgeſchichte aber bezeichnet Matthäus eben ſo wenig den Ort als unſer Erzähler. Nicht ſchwerer einigt ſich unſere Erzählung mit Johannes, der die Speiſungsgeſchichte nur durch ein unbeſtimmtes *μετὰ ταῦτα* VI, 1 an eine Rükkehr Chriſti aus Jeruſalem nach Galiläa anknüpft, ohne einen Ort zu beſtimmen. Vielmehr kommt ſeine Nachricht uns darin ſehr zu Hülfe, daß ſie ziemlich anſchaulich macht, wie Jeſus an dieſem Tage nicht mehr ſo lange um ruhiges Geſpräch zu pflegen mit ſeinen Jüngern kann allein geweſen ſein, und auch am folgenden nicht, wo er mit ihnen, vielleicht mehr durch Wind und Wetter gezwungen als abſichtlich, in Kapernaum war, und nichts hindert uns gleich nach dieſer Lehrrede an dieſem Sabbat Jeſum wenn es ſein muß in die Gegend von Cäſarea aufbrechend zu denken. Denn das *καὶ περιπάτει ὁ Ἰησοῦς μετὰ ταῦτα ἐν τῇ Γαλιλαίᾳ* läßt vollkommen Raum zu dieſer und mancher andern Reiſe in andere Gegenden. — Wenn wir alſo nicht Urſach haben, den Zuſammenhang, in welchem ſich die Theile unſerer Erzählung darſtellen, in Zweifel zu ziehn: ſo entſteht die Frage, welches iſt denn der Geſichtspunkt, aus welchem die verſchiedenen durch mehrere Tage und viel zwiſchen eintretendes ſowol während der Reiſe der Apoſtel als auch hernach nicht minder merkwürdiges getrennten Begebenheiten in dieſer Erzählung zuſammengeſtellt ſind? Ich glaube, es wird kein anderer zu finden ſein, als die erſten aber nun auch von mehreren Seiten ſchnell hinter einander folgenden Andeutungen des Endes, welches Jeſum erwartete. Zuerſt deutete darauf

die argwöhnische Aufmerksamkeit des Herodes, welche nun auch in Galiläa, wo Christus sonst ziemlich ungestört gewesen war, keine rechte Ruhe mehr erwarten ließ. Dachten sich die Jünger Christi geräuschloses Hinüberziehen auf das östliche Ufer in Verbindung hiemit: so konnte ihnen auch die Speisung des aus Galiläa dem Erlöser nachgefolgten Volkes als ein Abschiedsmahl erscheinen. Stärker tritt nun Christi eigene Erklärung hervor, die auch Matthäus aus einer andern Erzählung fast mit denselben Worten und mit der ausdrücklichen Bemerkung mittheilt, damals 141
habe Christus zuerst von seinen bevorstehenden Leiden geredet. Die Verklärungsgeschichte hat dieselbe Abzwekkung; denn das einzige, was die Jünger von dem Gespräch Christi mit den andern beiden bestimmt gehört zu haben versichern, war eben, daß auch die Rede war von der Art wie Jesus in Jerusalem seinen Beruf erfüllen würde. So auch von der Heilungsgeschichte am folgenden Tage ist das die Spize, daß Christus, was noch bei keiner ähnlichen Gelegenheit gemeldet ist, ohnerachtet er auch sonst schon nicht immer sonderlich zufrieden war mit ähnlichen Beifallsbezeigungen der Menge, diesmal ausdrücklich sagt, daß ohnerachtet dieser Bewunderungen und Lobpreisungen sie ihn doch im Stich lassen würden. Daß aber von diesen einzelnen Begebenheiten auch das mit erzählt ist, was hiemit nicht grade in unmittelbarer Verbindung steht, wird wol niemand als Einwurf gegen diese ganze Ansicht geltend machen wollen. Denn alle einzelnen Begebenheiten wurden ja auch an sich um so merkwürdiger, als das Ende Jesu näher trat, und als sie selbst irgendwie diese Annäherung bezeichneten. Man könnte daher sagen, die ganze Erzählung sei ursprünglich eine ausführliche Antwort gewesen auf die Frage, wann und auf welche Art wol die Jünger die erste Ahnung bekommen hätten von dem traurigen Ausgang, den die Sache Jesu in Jerusalem nehmen würde. Fragen konnte man freilich hiernach wol nur einen von den zwölfen, oder von den wenigen, welche etwa noch außer ihnen da- 142
mals schon zur beständigen Begleitung Christi gehörten; und

einer von dieſen, meine ich eben auch, könnte wol mit dieſer Erzählung geantwortet haben. Nur möchte ich nicht etwa behaupten, es müßte grade einer von denen geweſen ſein, welche dem wunderbar gehaltenen und unerklärlichen Ereigniß auf dem Berge beigewohnt haben. Unſer Bericht von dieſem Auftritt klingt zwar ſehr authentiſch, manche bedeutende Umſtände ſind darin noch gar nicht verwiſcht, welche bei Matthäus ſchon ganz fehlen, und ich möchte behaupten, er ſei ganz ſo wie einer von den dreien, ſobald ſie es für erlaubt hielten, die Sache erzählt habe. Nur das eine will ich mir freigeſtellt haben, ob der erzählende ſelbſt es als gewiſſes aufgeſtellt, daß die beiden geſehenen Männer Moſes und Elias waren, und ob er alſo in den wie es ſcheint noch halb träumenden Gedanken des Petrus eingegangen, oder ob nur unſer Referent dies aus der erzählten Aeußerung des Petrus geſchloſſen. Wahrſcheinlicher bleibt mir wenigſtens das lezte. Haben die drei ſpäterhin dieſe Begebenheit ihren nächſten Genoſſen erzählt: ſo mußten dieſe ſich wol ſehr leicht erinnern, wann Jeſus mit den dreien ſie verlaſſen und auf dem Berge übernachtet, wenn ihnen auch nur die Heilung ins Gedächtniß gerufen wurde, die damit ſo unmittelbar zuſammenhing; und ſo iſt es ſehr natürlich, daß eine Begebenheit, welcher unſer Referent nicht ſelbſt beiwohnte, doch gleich andern in dieſer Erzählung in ihrem Zeitverhältniß zu den übrigen ge-
143 nau beſtimmt iſt, zumal ſich auch jedem gewiß ſehr genau eingeprägt haben wird, wann Jeſus ſich zuerſt über ſein Leiden geäußert hatte. — Und ſo dürfen wir daraus, daß alles dies nur von einem der nächſten Begleiter Jeſu in dieſem Zuſammenhang kann dargeſtellt worden ſein, wol folgern, daß auch über dieſe Dinge unſer Evangeliſt ſich einen vorzüglich guten Bericht hat zu verſchaffen gewußt, welches auch die Vergleichung mit Matthäus überall beſtätigt. Daß die Anweiſung an die ausgeſendeten Jünger hier nur ſehr ins kurze gezogen ſein konnte, und nicht ſo ausführlich als ſie uns Matth. X mitgetheilt wird, iſt in der ganz andern Abzweckung unſerer Erzählung begründet.

Aber überdies enthält jene ausführlichere nicht nur manches, was wol bei dieser Gelegenheit nicht ist gesagt worden, sondern wir würden auch ohne unsre Erzählung gar nicht wissen was wir daraus machen sollten, indem zwar bei Matthäus gesagt wird, Jesus sei, nachdem er diese Anweisung ertheilt, umher gegangen und habe gelehrt, was ganz ohne seine gewöhnliche Begleitung nicht einmal wahrscheinlich ist; was aber die Ausgesendeten gethan, und was aus ihnen geworden, und wann sie wieder zu Jesu gekommen, darüber läßt uns Matthäus ganz in Unwissenheit, so daß alles folgende dadurch dunkel und unbestimmt wird, weil man das öftere ἐν ἐκείνῳ τῷ καιρῷ am leichtesten auch XII, 1 noch auf die Abwesenheit der zwölf bezieht, und also weiß man nicht, ob nicht die Gesandtschaft Johannis Jesum ohne seine Jünger gefunden hat, und möchte glauben, sie wären es gar nicht gewesen, die er wegen des Aehrenessens ver- 144
theidigen mußte. Eben so kommt die Notiz von Herodes Aeußerungen über Jesum, man weiß nicht woher, ohne allen Zusammenhang, der durch die eingeschaltete Nachricht von des Johannes Enthauptung nur noch mehr unterbrochen wird, so daß man sich kaum besinnt, daß die Worte XIV, 13 καὶ ἀκούσας ὁ Ἰησοῦς nicht füglich auf diese Parenthese gehn können, sondern nur auf jene erste Notiz, wodurch sie veranlaßt worden war. Die erste Speisungsgeschichte XIV, 15-21 hat mit der unsrigen unläugbar eine große Verwandtschaft; doch aber sind der Abweichungen zu viele, als daß man sie etwa nur auf das Uebersezen schieben möchte; sondern ich würde eher glauben, daß diese Nachricht und die vorangehende Notiz von Herodes mittelbar aus der von Lukas aufgenommenen Erzählung abstamme. Durch Herausreißen aus dem ursprünglichen Zusammenhang und durch Einschieben der Nachricht von Johannes Enthauptung könnte ohngefähr so die erste gelitten haben, durch Abkürzung die zweite, wie sich auch ein auf das wunderbare darin gelegter stärkerer Nachdruk bei Matthäus zeigt als bei Lukas. Allein die offenbar noch mit dieser Erzählung zusammenhangende Nach-

richt von dem was ſich auf der Rükkehr ereignet, zeigt daß auch die Speiſungsgeſchichte auf eine andere urſprüngliche Erzählung zurükkzuführen iſt; und man ſieht auch hieraus, wie groß, auch ohne gemeinſchaftliche Quelle, die Uebereinſtimmung zweier einfachen Erzählungen von einem einfachen Vorgange ſein kann. Dort alſo war das von Herodes — wobei wol erſt eine ſpätere Hand die Nachricht von Johannis Tode ganz parenthetiſch eingefügt hat — nur vorangeſchikkt als Veranlaſſung zu der Zurükkziehung Chriſti in die Wüſte, und alſo auch zu der Speiſung des Volkes dort, und mit der Ankunft im Lande Genneſaret ſchloß die Erzählung. Die zweite Erzählung von der Speiſung bei Matthäus XV, 29 ſcheint aber auf jeden Fall durch mehrere Hände gegangen und dabei mannichfaltig verunſtaltet zu ſein, wenn man auch zugeben wollte daß die Thatſache eine andere ſei. Denn daß Chriſtus ſich auf den Berg hinſezt, gleichſam damit dort die Kranken ſollen zu ihm gebracht werden, und auch die krummfüßigen ſich hinaufſchleppen, das klingt nicht wie die Erzählung eines Augenzeugen. Eben ſo wenig kann man ſich zurechtlegen, daß das Volk drei Tage lang bei Jeſu in der Wüſte geblieben, beſonders auch da von Lehren gar nicht die Rede iſt, ſondern nur von Heilen. Chriſtus nämlich konnte wo[illegible] zumal wenn eine Vermuthung da war, er werde ſich aus der Gegend ganz oder auf lange Zeit wegbegeben, ſo reichlich von Kranken heimgeſucht werden, daß er drei Tage den Ort nicht verlaſſen konnte, aber jeder Geheilte dagegen wird ſich doch bald möglichſt nach Hauſe begeben haben, und es werden nur immer andere gekommen ſein. Auch die zwölf Körbe unſerer Erzählung ſind weit natürlicher als die ſieben hier. Denn wenn auch die Apoſtel nicht ſämmtlich ſich mit Sammeln beſchäftigten, ſo ſammelte man doch natürlich in alle vorhandenen Körbe, um das Geſchäft, da es ſehr ſpät war, zu beſchleunigen, und ſo wurde höchſt wahrſcheinlich in zwölf Körbe geſammelt; hier aber richtet ſich die Zahl der Körbe ſehr gekünſtelt nach der Zahl der Brodte. Die Erzählung bei Matthäus

XVI, 13—28, wie Christus seine Jünger fragt was die Leute von ihm sagten, unterscheidet sich von der unsrigen ebenfalls merklich genug durch die eingeflochtenen besonderen Gespräche Christi mit Petro. Aber sollte Christus so gleichsam in einem Athem erst dem Petrus die Schlüssel des Himmelreichs übergeben, und dann ihn einen Satan genannt haben, dem das göttliche Wort nicht am Herzen liege? Das wird niemand leicht glauben, aber auch wol nicht deshalb bei ἀπὸ τότε ἤρξατο V. 21 den Zusammenhang mit dem vorigen aufheben wollen, indem sich nicht einsehn läßt, wie Matthäus von dieser Zeit an die Erwähnungen Christi von seinem Leiden datiren können, wenn Christus nicht damals gleich davon geredet. Sondern durch die Vergleichung mit unserer Erzählung wird wol überwiegend wahrscheinlich, daß jene feierliche Erhebung des Petrus bei dieser Gelegenheit nicht gesprochen worden, wohl aber bleibt Raum für den Tadel Christi; denn wo unsere Erzählung V. 23, ohnerachtet Jesus auch vorher zu allen Jüngern gesprochen, doch gleichsam von neuem anhebt, ἔλεγε δὲ πρὸς πάντας, da schalte man dieses einzelne Gespräch mit Petrus zuvor ein, welches unser Referent, theils weil es in seinen Zusammenhang nicht gehörte, theils aus andern Gründen oder auch zufällig kann aus- 147
gelassen haben. Offenbar aber hat durch die Einschiebung des ersten der ganze Auftritt bei Matthäus an Zusammenhang und Haltung verloren. Daß nun auch Matthäus an diesen Auftritt die Verklärungsgeschichte knüpft, und zwar ganz mit derselben Zeitbestimmung — denn Sechs Tage und Acht Tage kann ganz dasselbe bedeuten, wenn man die Grenztage verschieden zählt, und das ὡσεὶ bei Lukas drükkt grade die Unsicherheit der Bestimmung aus — beweiset freilich, daß auch seine Erzählung ursprünglich auf einen der beständigen Begleiter Christi zurükkzuführen ist, und dann kann beides, jene Frage Christi und diese Begebenheit, fast auch nur aus demselben Gesichtspunkt wie bei Lukas zu Einer Erzählung verbunden worden sein. Und wer wollte sich auch darüber wundern, daß jene so höchst natürliche

Frage öfter und von mehreren iſt vorgelegt worden, und daß dann die eine Antwort den Faden etwas höher hinauf anknüpft, eine andere ihn etwas kürzer faßt? Nur daß dieſer Geſichtspunkt offenbar bei Matthäus gar nicht ſo klar heraustritt, ſondern mehr verwiſcht iſt, bringt ſchon auf den Gedanken, daß der Bericht in ſeinem Evangelium bereits durch mehrere Hände gegangen war. Daſſelbe beſtätiget auch die Art, wie bei ihm die Verklärungsgeſchichte vorgetragen wird. Denn wenn man auch ſagen wollte, ſchon einer von den beſtändigen Begleitern Chriſti, der ſie unmittelbar aus dem Munde eines der dreien gehabt, könnte ſie ſich wol ins wunderbare hineingeſpielt und ſo manches wenn auch unabſichtlich verändert haben: ſo ſtand ein ſolcher den dreien, die, wie wir ſehn, auch hier höchſt offen und einfach zu Werke gingen, zu nahe, um ſich ihren Berichtigungen entziehen zu können; und die gar nicht unbedeutenden Veränderungen hier ſind alſo höchſt wahrſcheinlich nur einer zweiten Hand zuzuſchreiben. Nämlich zuerſt ſcheint es bei Matthäus, wo von dem *προσεύχεσθαι* auf dem Berge gar nicht die Rede iſt, als ob Jeſus die drei Jünger nur hingeführt hätte, um Zeugen dieſes wunderbaren Auftrittes zu ſein. Ferner iſt der ſchlaftrunkene Zuſtand der drei Jünger gar nicht erwähnt, und indem man ſie alſo ganz beſonnen und gegenwärtig denken muß, dennoch aber von dem Inhalt der Geſpräche jener beiden erſchienenen mit Jeſu nichts erwähnt wird, erkennt man die ausſchließende Richtung des Berichterſtatters auf das wunderbare. Darum erſcheint auch die Behauptung, die beiden ſeien Moſes und Elias geweſen, hier weit zuverſichtlicher als bei Lukas, wo jeder aufmerkſame Leſer leicht ſieht, ſie habe ihren Grund nur in den halbſchlaftrunkenen Aeußerungen des Petrus. Dem ſezt noch die Krone auf, daß hier von dem *διαχωρίζεσθαι* der Männer, ehe die Wolke ſich erhebt, gar nicht die Rede iſt, und ſie alſo wie zu verſchwinden ſcheinen; und daß Jeſus den Jüngern verbietet nichts von dem Geſicht zu ſagen. Wäre dieſes die getreue und unverfälſchte Erzählung eines Augenzeugen, niemals hätte jemand

jene Umstände, die bei Lukas die Sache dem natürlichen und begreiflichen so viel näher bringen, hineindichten können; das offen- 149
bar wäre ganz gegen den Geist jener Zeiten. Daher halte ich auch das Verbot Christi nur für eine falsche Auslegung des sehr natürlichen freiwilligen Stillschweigens der Jünger. Denn dem reinen Gefühl scheint ganz nothwendig, daß wenn Christus ein solches Verbot gab, er ohne deshalb ihnen alles sagen zu müssen, was er ihnen vielleicht nicht sagen sollte, doch den Petrus über die von ihm geäußerte Vermuthung, wenn sie falsch war, enttäuschen mußte, indem er sonst die Verbreitung dieser falschen Darstellung der Sache für eine spätere Zeit gradezu genehmigt hätte. War aber seine Vermuthung richtig, waren Moses und Elias erschienen, was doch nicht um Jesu sondern nur um der Jünger willen zur Befestigung ihres Glaubens hätte veranstaltet werden können: wozu das Verbot? Brauchten die andern Jünger minder als diese einer solchen Bestätigung? War hingegen ihr Stillschweigen freiwillig aus Ehrfurcht vor dem ihnen dunkeln Ereigniß, worüber sich Jesus nicht weiter schien einlassen zu wollen: so werden sie am wenigsten ihn selbst mit einer solchen Frage über den Elias angeredet haben, die noch dazu, um hierher zu gehören, ganz anders müßte gefaßt sein. Auch dieses ist also wahrscheinlich nur wegen der Aehnlichkeit hier angebracht worden. Eben so ist auch in der Heilung des epileptischen Kranken bei Matthäus eine Umgestaltung ins abentheuerliche zu bemerken. In der Erzählung des Lukas nämlich bleibt es zweifelhaft, ob die Jünger einen Versuch gemacht den Geist auszutreiben, oder ob sie nur, weil 150
sie jezt nicht mit einem besondern Auftrage von Jesu ausgesandt waren, und er selbst ganz in der Nähe, glaubten zu einem solchen Unternehmen nicht befugt zu sein, wie wir denn nirgends erwähnt finden daß sie mit ihm zugleich geheilt und Geister ausgetrieben. Bei Matthäus hingegen wird aus ihrer Frage an Jesum ganz klar, daß sie es versucht und nicht vermocht haben, und dann stimmt doch wieder nicht recht in sich zusammen die Antwort Christi. Denn gehörte hiezu besonders Fasten

und Beten, wie Jesus denn eben selbst vom Berge kam, wo er gebetet hatte und vielleicht auch den Umständen gemäß gefastet, und waren die Jünger in dem Augenblikk nicht in dem Fall, oder wußten auch nicht daß dieses besonders dazu gehöre: so konnten sie nicht verdienen, daß er ihnen den Vorwurf mache, es habe ihnen nur am Glauben — wie man auch hier das Wort nehmen wolle — gefehlt. Also hier scheint irgendwie was nicht zusammengehört verbunden worden zu sein; denn die Art wie Paulus dies alles vereinigt, werden wol viele mit mir nicht nur an sich zu gekünstelt finden, sondern auch die Ansicht der Begebenheiten dieser Art, worauf seine Erklärung sich gründet, zu dürftig und schon deshalb unzulässig. Und die Verwirrung, welche ich hier bei Matthäus besorge, ist um so übler, als weder aus ihm noch aus Lukas erhellt, worauf die frühere harte Anrede Christi ὦ γενεὰ ἄπιστος καὶ διεστραμμένη eigentlich geht, und deshalb der Zusaz bei Matthäus wegen des Wortes ἀπιστία leicht dahin führen könnte, auch jene Anrede auf die Apostel zu beziehen, was gewiß unrecht wäre. Hier nun ist höchst wahrscheinlich einer von den seltenen Fällen, wo Markus einen Aufschluß giebt. Der nennt uns unter dem ὄχλος auch Schriftgelehrte, welche eben mit den Jüngern disputirten, wahrscheinlich also aus ihrer Weigerung oder ihrem Unvermögen den Kranken zu heilen nachtheilige Folgerungen zogen. Denn daß hiemit der Streit zusammenhing, erhellt deutlich daraus, daß auf Jesu Frage, worüber man stritte, der Vater mit seiner Angelegenheit hervortrat. Diese Schriftgelehrten also und was von dem ὄχλος sich auf ihre Seite schlug, sind die γενεὰ ἄπιστος καὶ διεστραμμένη, eben weil sie nur auf solche Wirkungen ihren Glauben gründen wollten; und die Jünger dürfen wir wol davon frei sprechen, mit unter dieser Benennung begriffen zu sein. Matthäus also hat entweder auch hier einen minder zuverlässigen Referenten gehabt, oder vielleicht auch nur durch seine Gewohnheit verwandtes anzuhängen die Sache verdunkelt.

17,14

Was unser Evangelist IX, 46–50 anfügt, gehört wol nicht mehr der vorigen Erzählung an, da es in den Gesichtspunkt derselben nicht zu fassen ist. Man müßte denn annehmen, es habe sich ziemlich unmittelbar nach der lezten Heilung zugetragen, und sei eben so anhangsweise hier erzählt wie die Heilung des centurionischen Knechtes als Anhang zur Bergpredigt. Matthäus erzählt dasselbe XVIII, 1 flgd.; aber die Unterschiede sind auch hier sehr bedeutend. Die Frage klingt zuerst bei Matthäus gar nicht wie Rangstreit oder Wetteifer, sondern wie eine Frage nach 152
dem Maaße, wonach in dem Reiche Gottes der Werth jedes einzelnen Gliedes bestimmt werden solle. Dagegen bei Lukas die Jünger gar keine Frage an Christum richten, sie streiten sich auch nicht, wie bei Markus IX, 33 flgd. und verstummen aus Schrekken als Christus sie fragt worüber, sondern sie hegen nur Gedanken, die Jesus merkt, aber diese Gedanken sind Wetteifer. Ueber die Einerleiheit der Thatsache kann man demohnerachtet keinen Zweifel erheben; denn eine solche Handlung, wie das symbolische Hinstellen eines Kindes, wiederholt sich nicht leicht. Aber schwerlich, wenn die Apostel nur eine Frage von so ganz allgemeinem Inhalt an Jesum gerichtet hätten, würde späterhin jemand etwas den Aposteln minder zur Ehre gereichendes daraus gemacht haben. Sehr leicht aber ist zu denken, daß ein Erzähler eben dieses schonender und eben deshalb unbestimmter ausgedrükkt habe, wie dies bei Matthäus wirklich der Fall ist. Warum er dann nicht lieber die Sache ganz verschwiegen, ist offenbar, nämlich um die Antworten Jesu nicht verloren gehen zu lassen. Aber freilich haben auch diese durch die unbestimmte Haltung des ganzen Grundes an Kraft und Schärfe sehr verloren. Unserer Erzählung sieht man offenbar an, Jesus will alle Gedanken eines solchen Vorzuges mit der Wurzel ausrotten, indem er lehrt, es könne einer vielleicht nur Gelegenheit finden das kleinste und unbedeutendste zu thun, und könne dennoch das größte haben und eben so groß sein wie jeder andere, wenn dabei nur die gleiche Lebendigkeit des Glaubens und der gleiche 153

Eifer für seine Sache zum Grunde gelegen. Dies tritt bei Matthäus keinesweges deutlich heraus, und wie er auch hier viel verwandtes aber in andern Beziehungen gesprochenes offenbar hinzufügt, wird es nur schwerer auch für das erste einen festen Gesichtspunkt zu fassen. Ob nun eben diese Anhänge den Matthäus abgehalten, den lezten Theil unserer Erzählung, nämlich die Anrede des Johannes und Jesu Antwort darauf, noch nachzuholen, oder ob er ihm gefehlt, mag ich nicht entscheiden; aber dies ist die zweite nicht unwesentliche Verschiedenheit. Wenn man nämlich nicht annehmen will, diese beiden lezten Verse hingen mit dem vorigen wieder nicht zusammen, was an sich schon sehr unwahrscheinlich, wegen des ἀποκριθεὶς *) aber eigentlich unmöglich ist: so muß auch die Anrede des Johannes sich auf die eben mitgetheilten Aeußerungen Jesu bezogen haben. Oder sollen wir glauben, Johannes sei so wenig bei der Sache, so wenig aufmerksam auf die Reden Jesu gewesen, und so wenig ergriffen von dieser bedeutenden Handlung, daß er nun mit etwas ganz fremdem dazwischen gekommen sei? Auch sieht man ja die Beziehung deutlich genug in den Worten ἐπὶ τῷ ὀνόματί σου, und Johannes, allerdings vielleicht in den Sinn der Worte
154 Jesu nicht tief genug eingehend, will sagen, er und seine Genossen hätten dieses, etwas was es auch sei im Namen Jesu zu thun, so wenig für die große Hauptsache gehalten, daß sie wol eher einem dieses gewehrt, der nicht zu ihrer Gesellschaft gehörte, innerhalb welcher eben die Rede war von einem Vorzuge des einen vor dem andern. Und eben dieses beweiset wol deutlich die obige Behauptung, daß im Matthäus auch hier viel nicht an dieser Stelle gesagtes beigefügt ist, und daß Christus die symbolische Handlung diesmal nur mit wenigen Worten begleitet hat, wie er sich denn auch auf Johannis Aeußerung nicht genauer einläßt. Und ist es nicht auch natürlicher und mensch-

*) Denn wenn dieses gleich bei weitem nicht immer Antwort ist: so steht es doch gewiß nie abgerissen, sondern ist immer Anknüpfung an etwas im vorigen mittelbar oder unmittelbar angegebenes.

lich edler, daß er nicht grade das unwillkommne und störende in den Gedanken der Jünger, worüber sie, wie es leiser gedacht war, auch nur einer leisen Zurechtweisung bedurften, zur Veranlassung ausgeführter Reden sich gereichen ließ, sondern kurz und schnell darüber wegging? Auch von diesem Vorgang also, scheint es, giebt uns nur die einfache und unvermischte Erzählung bei unserm Evangelisten das rechte Bild.

Ehe wir aber diesen lezten Theil unserer zweiten Masse verlassen und zur dritten übergehen, haben wir uns noch zwei Fragen zu beantworten. Die erste legt uns unsere eigene Voraussezung auf. Wenn nämlich auch dieses Stükk nicht ursprünglich als ein Ganzes abgefaßt ist, sondern aus mehreren von einander nichts wissenden einzelnen Erzählungen besteht: hat Lukas nicht diese etwan auch schon gesammelt gefunden? oder wenn er 155
sie einzeln vorfand, nach welchem Gesez ist er bei der Anordnung derselben zu Werke gegangen? Daß er sie schon verbunden vorfand, haben wir gar keine Ursache zu vermuthen; denn es läßt sich kein Gesichtspunkt auffinden, aus welchem ein auf etwas bestimmtes gerichteter Sammler sie sollte vereinigt haben. Zwar könnten die ersten beiden noch immer zu der zweiten Sammlung gehört haben: denn Reden Christi sind bei weitem die Hauptsache darin. Allein theils fehlt ihnen die gleiche Lokalität, theils haben sie unverkennbar einen andern Charakter, und außerdem steht noch der ersten jene Auferwekkungsgeschichte voran, von der nicht zu glauben ist daß bei seiner übrigen Verfahrungsweise der Ordner des Ganzen sie sollte zwischen zwei Stükke einer schon verbundenen Sammlung eingeklemmt haben, wozu er nicht denselben Grund haben konnte als bei der Genealogie. So daß auch dieses sehr unwahrscheinlich wird, und wir wol dabei stehen bleiben müssen, diese Erzählungen als Materialien anzusehn, welche dem Lukas einzeln zur Hand gewesen sind, und also nur der Versuch bleibt, ob wir das Gesez finden können, wonach er sie geordnet hat. Wenn wir nun einen Blikk auf das folgende werfen, und bemerken daß dieses von der lezten Reise Christi

aus Galiläa nach Jeruſalem handelt: ſo müſſen wir geſtehen, hat der Ordner unſeres Ganzen gegründete Urſache gehabt dieſem nächſten Stükk ſeine Stelle ſo anzuweiſen, ſo mußte er auch wol unſere lezte Erzählung, wo Chriſtus anfängt von ſeinem
156 Leiden zu reden, jener voranſtellen, weil dort überall deutlich genug die Ueberzeugung von ſeinem bevorſtehenden Ende in ſeinen Reden, in ſeinen Anweiſungen an die Jünger, in ſeiner Verwünſchung der nun für immer von ihm verlaſſenen galiläiſchen Städte durchblikkt. Die erſten beiden Erzählungen ſcheint er, denn ſoviel iſt wol der Formel ἑξῆς und καθεξῆς zu trauen, nach Zeitbeſtimmungen, die er erkundiget, eingetragen zu haben, und ſo findet die dritte von der Schiffahrt ihre Stelle ganz von ſelbſt. Was für Erkundigungen aber eigentlich bei Anordnung jener erſten Stükke ihn geleitet, darüber könnte man zweifelhaft ſein. Indeß da er offenbar die einzelnen Schriften, die er vorfand, wenn ſie auch mehrere Begebenheiten ohne Beſtimmung ihres Zeitverhältniſſes zuſammenfaßten, jede als ein unzertrennliches Ganze betrachtet hat: ſo iſt wol das natürlichſte anzunehmen, daß er ſich nach dem Anfang einer jeden gerichtet. Er wird alſo gefragt haben, ob jene Reiſe mit den Frauen ſpäter erfolgt als die Auferwekkung zu Nain, und hat deshalb jenes ganze Stükk vorangeſchikkt. Wahrſcheinlich iſt dies, weil ſo häufig auch ganze Bücher nach dem Anfang benannt wurden; und vielleicht würde ſeine Ordnung ganz entgegengeſezt ausgefallen ſein, wenn er ſich nach dem Ende gerichtet, oder, wie Ende der einen und Anfang der andern ſich gegen einander verhielt, erkundet hätte. Auf jeden Fall aber, denke ich, haben wir nun ſchon Anleitung genug um zu beurtheilen, wie er die Aufgabe, welche er ſich im Eingang geſtellt, καθεξῆς γράψαι eigentlich verſtanden.
157 Nämlich wie er an ſeinen Materialien nichts geändert, mehr hebraiſirendes und reiner griechiſches gelaſſen wie es war, End- und Anfangsformeln in der Regel nicht verſchmolzen: ſo hat er auch nur ſo weit, als es ohne ſie zu zerſtükkeln geſchehn konnte, eine der Zeitfolge angemeſſene Anordnung beobachtet. — Die

andere Frage ist die, ob etwa in diesen Begebenheiten eine solche Uebereinstimmung in der Anordnung unter den drei Evangelisten statt fände, daß wir entweder auf ein Urevangelium oder auf eine Abhängigkeit des einen Evangelisten vom andern zurükkgeführt würden. Das Urevangelium wird wol wegen großer Verschiedenheit zwischen Lukas und Matthäus wenig Schuz auch in diesem Theile finden, sowol in dem Inhalt der Erzählungen, als, wie z. B. Matthäus Erzählung von den Besessenen bei den Gadarenern, und andere, von denen es bereits bemerkt ist, schwerlich auf eine Quelle mit denen des Lukas zu bringen sind. Noch mehr aber in der Anordnung, indem hier offenbare Widersprüche vorkommen, welche nicht möglich gewesen wären, wenn die Verfasser unserer Evangelien ein von den Aposteln auch nur gebilligtes Urevangelium anerkannt hätten. Das einzige auffallende ist die gleiche Folge der — bei Matthäus freilich zweiten — Speisung, der Frage für wen Christus gehalten werde, der Verklärung und damit zusammenhangenden Heilung. Allein dies ist nach dem obigen nur für Eins zu rechnen, und kann zumal bei Erwägung der oben angegebenen Umstände als Eines gegen Vier schwerlich das Verhältniß der Wage umkehren. Eben so 158
wenig könnte auch wol hier Lukas den Matthäus oder umgekehrt benuzt haben, ohne daß die Widersprüche sowol in den Sachen, wie bei dem Besessenen und beim Jairus, als in der Anordnung, wie, um nur Ein Beispiel anzuführen, in der Geschichte mit den Verwandten Jesu, hätten zur Sprache kommen müssen. So scheint auch Markus nicht unsern ganzen Lukas vor sich gehabt zu haben, sondern ich muß glauben, die erste und zweite von unsern vier Erzählungen haben ihm gefehlt, und nur die dritte und vierte hat er gehabt; und zwar von der vierten glaube ich es auch nur, weil er wie Lukas die Aussendung der zwölf ebenfalls der Erwähnung von der Kenntniß, die Herodes von Jesu genommen, voranschikkt; hier aber verläßt er gleich den Lukas und kehrt zum Matthäus zurükk.

Dritte Maſſe IX, 51—XIX, 48.

Die meiſten neueren Kritiker, welche mit IX, 51 eine eigene Denkſchrift angehn laſſen, die Lukas, wie ſie war, ſeinem Buch einverleibt habe, nennen dieſe eine Gnomologie und endigen ſie mit XVIII, 14. Beides ſcheint mir nicht ganz richtig. Denn für eine Gnomologie enthält ſie zu viel faktiſches und ſtellt zu wenig das ähnliche zuſammen, ſondern ſcheint doch, was innerhalb eines beſtimmten Zeitraums ſich zugetragen hat und geredet worden iſt, alſo auch wol wie es auf einander gefolgt iſt, zu enthalten. Eben ſo wenig kann ich XVIII, 14 eine Spur eines Schluſſes oder unmittelbar darauf eines neuen Anfanges entdekken. Daß
159 Lukas, nachdem er von IX, 51 an faſt nur mitgetheilt was wir ſonſt nirgends finden, hier zuerſt wieder mit den andern Evangeliſten zuſammentrifft, kann wol nichts entſcheiden. Denn Markus iſt zu abhängig und untergeordnet, um in dieſer Hinſicht beſonders in Betracht zu kommen; was aber den Matthäus betrifft, ſo ſteht theils auch vor dieſer Stelle manches was ſich bei ihm findet, theils fehlt ihm auch von dem bald folgenden manches nicht unbedeutende. Geht man nun dieſen unbegründeten Grenzpunkt vorbei, und ſieht ſich weiterhin nach etwas um, was wie ein Schluß ausſieht: ſo findet man nicht eher als am Ende des neunzehnten Kapitels, da aber auch eine ganz beſtimmte Schlußformel. Denn das lezte dort iſt der Einzug Jeſu in Jeruſalem; unmittelbar darauf wird einzelnes aus ſeinem dortigen Aufenthalt erzählt, und zwiſchen beides tritt V. 47 u. 48 die allgemeine Schilderung dieſer Zeit, wie er täglich im Tempel gelehrt, wie das Volk ihm angehangen, und wie die Prieſter ihn zu verderben geſucht. Vergleicht man nun dieſen Endpunkt mit dem Anfang: ſo ſcheinen beide einander auf das genaueſte zu entſprechen. Der Anfang iſt der Aufbruch nach Jeruſalem zum Leiden und Tode, das Ende iſt der lezte Einzug daſelbſt vor dem Paſcha; und ſo iſt der erſte natürliche Gedanke, der ſich darbietet, daß der ganze Aufſaz ein Bericht iſt von einem

der Jesum auf dieser lezten Reise begleitet, über alles was sich ihm merkwürdiges auf derselben zugetragen. Vieles bestätigt auch offenbar diese Vermuthung. Der Bericht bezeichnet zwar von vorne herein nicht so wie gegen das Ende die Fortschritte der 160
Reise von Ort zu Ort, er ist überhaupt zum größten Theil nicht zusammenhängend, sondern hebt nur einzelnes heraus; aber eben indem von einer einzelnen Begebenheit zur andern in den leichtesten Anknüpfungsformeln εἶπε δέ, ἔλεγε δὲ καί, ἐρωτηθεὶς δὲ ἀπεκρίθη und ähnlichen fortgeschritten wird, und fast keine einzelne Begebenheit gleich den früheren Erzählungen einen ins allgemeine zurükkgehenden Schluß hat: so fehlt alle Veranlassung zu glauben, das einzelne habe ursprünglich für sich bestanden. Und da die meisten Begebenheiten theils offenbar als unterweges vorgefallen erzählt werden, theils durch ihren Inhalt eben dieses sehr wahrscheinlich wird: so bekommt man statt dessen die Vorstellung eines fragmentarischen vielleicht erst später aufgezeichneten und deshalb auch wahrscheinlich in der Zeitfolge nicht überall gleich genauen Reisetagebuchs. Nur tritt dieser Vorstellung sogleich der Umstand in den Weg, daß der Anfang offenbar einen Aufbruch aus Galiläa erzählt. Denn wenn Christus damals aus Judäa oder von jenseit des Jordans aufgebrochen wäre: so könnten seine Boten nicht in einem samaritanischen Flekken ihm haben Herberge bereiten wollen, und es war weder Zeit noch Raum, siebzig Jünger voranzuschikken; auch finden wir ihn offenbar XIII, 31 in Galiläa und XVII, 11 an der Grenze von Galiläa und Samarien. Aus Galiläa ist aber, wie wir durch Johannes wissen, Christus nicht gekommen, als er seinen lezten Einzug in Jerusalem hielt; er war nach seinem vorlezten Aufenthalt in der Hauptstadt nicht wieder nach Galiläa 161
zurükkgekehrt, sondern hatte sich theils in Peräa theils in Judäa aufgehalten, und so kam er zum lezten Paschafest. Es ist aber eben dieser lezte Einzug, den das neunzehnte Kapitel erzählt. Anfang und Ende reden also nicht von derselben Reise; also ist auch das Ganze nicht Ein ursprünglich zusammenhangender Reise-

bericht. Denn geſezt auch, man wollte den Bericht einem zuſchreiben, der Jeſum aus Galiläa nach Jeruſalem, und von da nach Judäa und wieder nach Jeruſalem begleitet hatte: ſo könnten ſich dem doch beide Reiſen nicht ſo ineinander verwirrt haben; und ſelbſt wenn er von dem Aufenthalt in Jeruſalem nichts zu erzählen hatte, würde er doch dafür geſorgt haben, irgendwie ſeinen Leſern dieſe beiden Reiſen auseinander zu halten, um ihnen nicht muthwillig Schwierigkeiten zu erregen, die ihn ſelbſt verdächtig machen müßten. Die Vorſtellung alſo von Einem zuſammengehörigen Reiſebericht eines Begleiters Jeſu müſſen wir freilich aufgeben; aber unmöglich ganz den Gedanken eines Reiſeberichts, denn der bleibt gleich deutlich in Anfang und Ende dieſer ganzen Maſſe und in vielen über alles dazwiſchenliegende faſt gleichmäßig verbreiteten Spuren begründet. Was bleibt alſo übrig, als daß wir ſagen, es hat einer der nicht wußte, daß zwiſchen jenen Aufbruch aus Galiläa und dieſen Einzug in Jeruſalem noch ein Aufenthalt in Jeruſalem falle, Berichte von beiden Reiſen zuſammengefügt; denn dadurch allein ſcheint ſich das Räthſel auf eine mit dem Charakter der ganzen Maſſe und
162 zugleich mit den Nachrichten des Johannes übereinſtimmende Weiſe zu löſen. Und dies findet gleich eine Beſtätigung darin, daß der lezte Theil, dem Bericht von der zweiten Reiſe angehörig, einen andern Charakter zeigt als der erſte, indem er genauer gebunden iſt, und weit ſtrenger geographiſch fortſchreitet. Ein ſolches Aneinanderſchweißen wäre freilich faſt unmöglich wenigſtens ſehr gewaltſam geweſen, wenn der erſte Reiſebericht ein ſehr beſtimmtes Ende gehabt hätte, ſo daß er Jeſum bis nach oder bis ganz in die Nähe von Jeruſalem ausdrüklich führte, und der andere einen ſehr beſtimmten Anfang, ſo daß er Jeſum ausdrüklich aus Peräa oder einer beſtimmten Gegend von Judäa aufbrechend beſchrieb. Iſt aber dies, wie ja ſehr möglich, nicht geweſen: ſo kann ein ſolcher Sammler entweder zwei unvollſtändige Berichte unmittelbar verbunden, oder auch noch einzelne Erzählungen von Vorfällen, die er Grund hatte in dieſelbe

Reise zu sezen, dazwischen geschoben haben, wenn er sich erlaubt hat ihnen ausführlichere Anfangs- und Schlußformeln abzuschneiden. Nun könnte aber gleich einer sagen, wenn dem so ist, warum soll diese Masse als eine eigene Schrift angesehen werden? warum soll nicht der Ordner unseres ganzen, der nicht ein paläſtinensischer Jude sehr leicht von jenem Aufenthalt Jesu zur Tempelweihe nichts gewußt haben kann, diese Zusammenschiebung einzelner Reiseberichte und Erzählungen selbst gemacht haben? Dieses aber möchte ich verneinen; denn gesezt auch der erste Bericht hat nicht bestimmt mit einer Ankunft in Jerusalem geschlossen, und der Anfang des zweiten nicht bestimmt den Ort 163
des Aufbruchs genannt: so muß doch etwas weggeschnitten sein bei der Zusammensezung; und dies streitet ganz mit dem Verfahren, welches wir den Lukas bisher mit seinen Materialien haben beobachten sehn, und welches er selbst unläugbar auch hier beobachtet, indem er den Schluß des zweiten Berichts stehen läßt, den er eben so gut hätte wegschneiden müssen, um auf dieselbe Weise auch diesen Bericht mit den folgenden Erzählungen aus Jerusalem zusammenzufügen. Und noch öfter hätte er seine gewohnte Art und Weise verlezen müssen, in dem Falle daß mehr als zwei ursprüngliche Reiseerzählungen hier in Ein Ganzes gearbeitet sind. Also auf jeden Fall müssen wir diese Bearbeitung einer früheren Hand zuschreiben und annehmen, der Ordner unseres ganzen habe diese Masse bereits als Eines gefunden, und dann hat er ihr auch natürlich keinen andern als diesen Plaz in seinem Buch anweisen können. Dieses als das wahrscheinlichste vorausgesezt liegt uns die Aufgabe ob zu versuchen, ob wir die von diesem Sammler künstlicher als von den früheren versteckten Fugen dennoch auffinden können. Die Stelle XVIII, 31-34 kann sehr wahrscheinlich als die Anrede angesehen werden, womit Jesus die Jünger an seinem lezten Aufenthaltsort, sei es nun die Gegend von Ephrem gewesen oder ein anderer, zum Aufbruch nach Jerusalem um sich versammelte, und dann könnte hier, so daß der Sammler nur wenig wegge-

ſchnitten zu haben brauchte, der Anfang des zweiten Berichtes
164 geſezt werden; wie denn auch mit der freilich etwas unbeſtimmten Angabe des Johannes ſehr gut zuſammenſtimmt, daß Jericho der erſte merkwürdige Ort auf dieſer lezten Reiſe war. Und bei einer ganz ähnlichen Stelle muß man auch in Matthäus XX, 17 den Anfang der lezten Reiſe ſezen. Offenbar aber reicht unſer erſter Reiſebericht nicht in ununterbrochenem Zuſammenhang bis hieher. Denn alsdann würden wir XVII, 11 nicht leſen *Καὶ ἐγένετο ἐν τῷ πορεύεσθαι αὐτὸν εἰς Ἱερουσαλήμ, καὶ αὐτὸς διήρχετο διὰ μέσου Σαμαρείας καὶ Γαλιλαίας*, ſondern wol bloß *καὶ διήρχετο* oder *καὶ ἐγένετο ὅτε διήρχετο*, denn die Reiſe nach Jeruſalem war ja für einen ſolchen Bericht ein für allemal angekündigt. Auch wundert man ſich, wenn in einem ſolchen zuſammenhangenden Reiſebericht Chriſtus nun erſt an die Grenzen von Galiläa und Samaria — denn dies iſt doch wol der wahre Sinn der Formel *διὰ μέσου Σαμαρείας καὶ Γαλιλαίας* — gebracht iſt, wie wenig reichhaltig dann der lezte Theil der Reiſe müſſe geweſen ſein, und vermuthet hier eher eine einzelne Erzählung, deren Anfang nur der Sammler nicht wegſchnitt, weil hier allerdings die Gegend erwähnt werden mußte. Dieſe Vermuthung gewinnt noch etwas durch das folgende Segnen der Kinder XVIII, 15, welches in ſo großem Gedränge, das die Jünger abwehren wollten, nicht zu erwarten iſt in einer von Jeſu ſo oft beſuchten Gegend, wie der Weg durch Galiläa nach Samarien war, wie denn auch Matthäus und Markus es, ſei es nun nach Peräa oder nach Judäa, auf jeden Fall in eine
165 Gegend, wo Jeſus ein ſeltner Gaſt war, zu ſezen ſcheinen. Wird alſo überwiegend wahrſcheinlich, daß hier nicht nur zwei Berichte, ſondern mehrere Reiſeerzählungen von beiden lezten Reiſen her zuſammengeſchmolzen ſind: ſo müſſen wir nun weiter fragen, wie weit geht denn wol die urſprüngliche erſte mit IX, 51 anfangende Erzählung? Hier findet man ſich nun auf eine wunderliche Art getheilt. Nämlich XIII, 22 iſt offenbar eine Schlußformel, denn als Eingangsformel der folgenden Er-

zählung kann diese Worte wol niemand ansehn wollen. Kurz vorher V. 17 hat auch einen ähnlichen Charakter, und man könnte beide als zusammengehörig ansehn, und daß nur schon im Begriff zu schließen dem Erzähler noch etwas damals gesagtes einfiel, was er zwischen einschob, wie denn die sehr ins kurze gefaßten Gleichnisse V. 18-21 wol zu wenig sind für eine eigene Denkschrift. Sehen nun nicht diese Worte *Καὶ διεπορεύετο κατὰ πόλεις καὶ κώμας διδάσκων καὶ πορείαν ποιούμενος εἰς Ἱερουσαλήμ* genau aus wie die lezten Worte eines Erzählers, der bis zu einem gewissen Punkt in Jesu Gesellschaft gereiset war, und was sich bis dahin merkwürdiges ereignet berichtet hat, nun aber in seinen eigenen Angelegenheiten Veranlassung findet entweder zurükkzubleiben, oder, denn dies kann ebenfalls in den Worten liegen, voranzueilen, weil Christi gemächliches durch Städte und Flekken Hin- und Herziehen, um die Erfolge der vorangesendeten Jünger zu beobachten und zu benuzen, ihn später, als er für sich wünschen mußte, das Ziel der Reise hätte erreichen lassen, der also nun mit den Worten abbricht, Und auf dieselbe Art sezte nun Jesus immer lehrend in 166
Städten und Flekken unterweges verweilend seine Reise nach Jerusalem fort. Könnten wir nun dieses mit Gewißheit annehmen: so hätten wir eine Bürgschaft, daß alles zwischen IX, 51 und XIII, 22 erzählte wirklich auf dieser Reise und dann auch wol ziemlich in derselben Ordnung vorgefallen wäre. Hiegegen aber erhebt sich ein mächtiger Zweifel schon viel weiter vorne aus X, 38-42. Jeder nämlich wird sich mit Recht sträuben diese Martha und Maria für andere Personen zu halten als für die uns aus Joh. XI unter denselben Namen bekannten Schwestern des Lazarus. Sind sie nun dieselben: so kann wol ein Begleiter Jesu schwerlich einen solchen Gedächtnißfehler begangen haben, etwas, was sich in Bethanien ereignet, so zu erzählen als ob es bald am Anfang der Reise von Galiläa nach Jerusalem geschehen wäre. Man könnte wol nur helfen durch die Annahme, eine spätere Hand habe dieses hinzugefügt; allein

auch hiezu zeigt sich in dem vorigen gar keine Veranlassung. Oder wenn man sagen wollte, der Erzähler sei verleitet worden, weil er die ohne Zweifel erst in der Nähe von Jerusalem erfolgte Rükkunft der siebzig Jünger vorweggenommen, auch dieses, was um dieselbe Zeit geschehen war, gleich mit zu erzählen: so müßte man das theils auch auf die vorige Erzählung X, 25-37 ausdehnen, wo dieses noch unwahrscheinlicher wird, theils ist es schon an und für sich eine sehr dürftige Auskunft, die ich ohne große Noth nicht ergreifen möchte. Will man nun dieses gelten
167 lassen: so bleiben freilich die Worte XIII, 22 immer ein Schluß, nur nicht des ganzen IX, 51 beginnenden Berichtes, sondern einer einer einzelnen Erzählung, deren Anfang, wenn wir ihn nicht grabezu XIII, 10 sezen wollen, uns durch das Verfahren des Sammlers verborgen ist. Wir dürfen dann die erste Erzählung nicht weiter als von IX, 51 bis X, 24 gehen lassen, und müssen von allem folgenden dahin gestellt sein lassen, oder nur nach den in dem Inhalt selbst liegenden Gründen beurtheilen, ob der Sammler es mit Recht in diese Reihe gestellt haben mag oder nicht. Denn das dürfen wir ihm nun eben wegen jener bethanischen Geschichte nicht zutrauen, daß er genaue Erkundigungen über alles einzelne angestellt hat. Wiewol ich nun nicht schlechthin entscheiden möchte, wird es doch immer sicherer sein, vorläufig wenigstens dieser lezten Vorausssezung zu folgen, und nach ihr den Werth dieser Reisesammlung, welche Lukas eingerükkt, zu beurtheilen.

Gehn wir nun auf IX, 51 zurükk: so müssen wir sagen, bis X, 24 haben wir gewiß eine ursprünglich zusammenhängende Erzählung. Denn wenn man auch IX, 57 gleich wieder für einen neuen Anfang halten wollte: so bezieht sich doch das ἑτέρους ἑβδομήκοντα X, 1 zu offenbar auf das ἀπέστειλεν ἀγγέλους πρὸ προσώπου αὐτοῦ IX, 52, und auch die in der ganzen Erzählung herrschende Anrede κύριε statt des vorigen ἐπιστάτα oder διδάσκαλε tritt gleich IX, 54 ein. Endigt aber die Erzählung mit dem was Jesus bei der Rükkehr der Sieben-

zig sagte: so giebt sie uns zwar den Anfang seiner lezten Ab- 168
reise aus Galiläa, aber sie verbindet damit unmittelbar etwas, was erst sehr spät und wol nur kurz vor der Ankunft in Jerusalem erfolgt sein kann, nämlich die Rükkehr der Siebzig; und man muß also das gemeinschaftliche in dieser Sendung und in den früher erzählten Umständen, nämlich den eigenthümlichen Charakter, den diese Reise an sich trug, die besondern Anstalten, die Jesus dazu machte, als den eigentlichen Gegenstand der Erzählung ansehn. Die ersten Boten scheinen nur den Auftrag gehabt zu haben, Jesu und seiner Gesellschaft Ankunft anzukündigen und Aufnahme zu besorgen, und mögen deshalb wol vor der wirklichen Abreise Jesu ausgesendet worden sein; aber ich möchte nicht entscheiden, ob sie auch vorher zurükkamen, oder ob ihre Rükkunft ebenfalls nur vorweggenommen ist. Das erste war selbst in dem Fall nicht nöthig, wenn der Erfolg den sie in Samarien haben würden über die Wahl der Straße entscheiden sollte, die Jesus ziehn wollte; sondern nur an der Grenze von Samarien brauchten sie wieder mit ihm zusammenzutreffen. Auch die Geschichte XVII, 11 flgd. kann wirklich hierher gehören, und Christus doch hernach nicht eigentlich durch Samarien gereiset, sondern über den Jordan gegangen sein. Doch ist auch möglich, jene Nachricht soge nichts weiter, als daß nur eine einzelne samaritanische Ortschaft eine Aufnahme verweigert habe. Die folgenden Züge von einzelnen zur Begleitung eingeladenen oder sich anbietenden, in Ansehung derer schon oben bemerkt ist daß Matthäus sie wol gewiß an unrechter Stelle eingeschoben, pas- 169
sen hieher sehr gut. Sie sezen theils eine allgemeine, theils persönliche Aufforderungen Jesu voraus, daß man sich auf dieser Reise, auf der sich auf jeden Fall die Stimmung Galiläas gründlich und entscheidend sollte zu erkennen geben, an ihn anschließen möchte. Daher werden diese Züge, gesezt auch einer oder der andere sei erst später her, sehr schikklich hier beim Aufbruch zusammengestellt, und eben von dem Aufbrüch möchte ich das *πορευομένων αὐτῶν* verstehen. Das *ὅπου ἂν ἀπέρχῃ*

bezieht man wol am natürlichſten auf die verſchiedenen Straßen die Jeſus reiſen konnte; denn nicht jedem konnte das unter allen Umſtänden gleich gelten. Natürlich muß man ſich unter dieſen aufgeforderten nicht fremde oder gleichgültige denken, ſondern fleißige und dafür bekannte, nur nicht ſeiner beſtändigen Geſellſchaft gehörige Zuhörer Jeſu. — Das *Μετὰ δὲ ταῦτα* X, 1 möchte ich dem gemäß nicht ſowol überſezen, Nach dieſem, denn es wäre eine wunderliche Maaßregel geweſen, erſt weiterhin auf dieſer Reiſe die Siebzig zu verſenden; ſondern ich überſeze es, Außerdem, nämlich zugleich mit dieſer Aufforderung und jener erſten Ausſendung. Auch die Verwünſchung über Bethſaida und Kapernaum, wohin Chriſtus nun nicht wieder zurükkehren wollte, und wo er verhältnißmäßig ſo wenig ausgerichtet hatte, ſtieß er wol am natürlichſten aus, als er zum leztenmal ſeinen bisherigen Wohnſiz in Galiläa verließ, nicht bei Gelegenheit der Botſchaft des Johannes — ſ. Matth. XI, 20–
170 24, — wo ſie auf jeden Fall nur ſehr bedingt hätte können ausgeſprochen werden. Auch die Aeußerung Chriſti V. 31–34 ſteht in der unmittelbarſten Beziehung auf den Bericht der Siebzig, die natürlich erzählten von der Anhänglichkeit der Geringen und von der widrigen Stimmung der Angeſehenen; ſo daß das ganze ſehr wol in ſich zuſammenhängt, und durch dieſen Zuſammenhang vollkommen beglaubigt iſt.

Das *Καὶ ἰδοὺ* V. 25 giebt freilich dem folgenden das Anſehn, als habe es ſich eben ereignet, als Chriſtus die Siebzig wieder bei ſich empfing. Allein da dies ſehr unwahrſcheinlich iſt, wenn wir nicht das ganz unglaubliche annehmen wollen, daß ſie ſo zeitig wären ausgeſandt worden, daß ſie bald nach dem Aufbruch Chriſti wieder zurükk ſein konnten: ſo müſſen wir entweder annehmen, dies knüpfe unabhängig von der anticipirten Rükkunft der Siebzig an den Aufbruch ſelbſt an, und habe ſich unmittelbar nach demſelben ereignet, oder wir müſſen hier nun das erſte Beiſpiel erkennen, wie rein und vorſichtig der Sammler um alles beſſer zu verbinden die eigentliche Anfangsformel

weggeschnitten hat. Uebrigens aber schikkt sich die Frage des νομικὸς sehr gut auf eine Reise, wo Christus ausdrükklich vor sich hergeschikkt hatte, um mit deutlicher Beziehung auf sich selbst die Annäherung des Reiches Gottes zu verkündigen. Und zu viel wäre es gefolgert, wenn man sagen wollte, da Jesus die Scene seiner Parabel auf die Straße von Jerusalem nach Jericho verlege, so müsse er sie auch in dieser Gegend erzählt haben. Sondern gesezt auch Christus wäre eben dieses Weges gereiset, 171
so hätte er doch, wenn man in dieser Gegend etwa seit Menschengedenken nichts von Räubern gehört hätte, die Geschichte anderwärts hin verlegen müssen. Und so könnte er auch in Galiläa oder Samaria reisend sie doch von jener Gegend erzählt haben, wenn sie etwa wegen Räubereien vorzüglich berüchtiget war. Wunderlich aber ist es, wenn man nicht allgemein anerkennt, wie genau sich die Parabel auf die eigentliche Frage des νομικὸς bezieht; wie deutlich sie ausspricht, daß jeder in dem Maaß Nächster sei, als die Gesinnungen in ihm sind, welche die Bande der Liebe unter den Menschen knüpfen, und in dem Maaße nicht, als die entgegengesezten, und wie das ποίει ὁμοίως V. 37 sich auf das τοῦτο ποίει V. 28 bezieht und sagen will, In diesem Sinne also gehe hin und liebe deinen Nächsten.

Von der folgenden kleinen Begebenheit X, 38–42 hat der Sammler nicht nöthig gehabt die Anfangsformel, die gewiß nicht ausführlicher und bestimmter lautete, zu löschen; und da sie auf einer Reise sich ereignet hat, so sieht man, wie sehr er gereizt sein konnte sie seiner Sammlung einzuverleiben. Daß sie nicht hieher gehöre, ist ihm gewiß unbekannt gewesen, wie denn diese Geschichte ihres gefälligen paraboliſchen Inhaltes wegen gewiß vielfach ohne nähere Bestimmung von Zeit von Ort und Personen ist weiter erzählt worden.

Was wir XI, 1–13 lesen, giebt sich nicht so bestimmt dafür aus unterweges vorgefallen zu sein, wenn nicht der Sammler uns dieser Notiz beraubt hat. Allein sehr wahrscheinlich ist 172
es wol an sich selbst, wenn wir das ὡς ἐπαύσατο genau neh-

men, und dabei, welches doch wol das natürlichſte iſt, an die gewöhnlichen Gebetszeiten denken. Wir haben keinen Grund zu glauben daß Jeſus dieſe verſäumt habe, da unter den Vorwürfen ſeiner Gegner dies niemals vorkommt; aber gewiß wird er dann auch in Kapernaum, oder wo er ſich ſonſt aufhielt, das Gebet an dem gemeinſchaftlich dazu beſtimmten Ort verrichtet haben. Dann fand er ſich alſo in zahlreicher Umgebung, und die Jünger konnten nicht leicht gleich wenn er aufhörte Gelegenheit nehmen ihn um eine Formel zu bitten, die ſie zugleich wol als einen kurzen Inbegriff ſeiner religiöſen Anſichten, dann aber auch als etwas ſeiner Schule eigenthümliches und außer derſelben unbekanntes wünſchten. Auf der Reiſe hingegen mußte es ſich ſehr leicht treffen, daß ſie ihn zur Gebetszeit für ſich allein haben konnten. Nur wird man ſich dieſe Bitte nicht gern ſo ſpät erſt auf der lezten Reiſe von Galiläa aus denken wollen. Aber die Art, wie Paulus unſern Bericht über die Entſtehung des Gebetes Jeſu mit dem Vorkommen deſſelben bei Matthäus in der Bergrede zu vereinigen ſucht, will mir, und ich hoffe den meiſten, nicht zuſagen. Unter ſolchen Umſtänden, wie damals die Jünger Chriſto auf den Berg entgegengingen, das Gedränge des Chriſtum erwartenden Volks hinter ſich, und zunächſt die vielen Kranken die geheilt ſein wollten, wird eine ſolche Bitte ihnen ſchwerlich eingefallen ſein: und noch viel weniger, wenn damals
173 erſt die Wahl der Zwölf bevorſtand. Was für eine andre Antwort konnten ſie da wol erwarten, als daß ihr Meiſter ſie auf eine günſtigere Gelegenheit vertröſten würde? Und wie wenig hätte er wol ihre Wünſche erfüllt, wenn er hernach dieſe Formel der großen höchſt gemiſchten Menge vortrug? Ja wie wenig natürlich und angemeſſen erſcheint dies überhaupt näher betrachtet; ſo daß ich nicht zweifle, auch dies Gebet ſei in die Bergrede nur eingeſchoben worden von einem der die bloße Formel beſaß, ohne die Nachricht wo und wann ſie zuerſt mitgetheilt worden. Die hier angegebene Veranlaſſung iſt aber ſehr natürlich, und daher auch wohl unſere kürzere Redaction des Gebets ſelbſt für

die ursprüngliche zu halten; welche Einsicht natürlich dem kirchlichen Gebrauch der längeren keinen Eintrag thun soll. — Auch kann ich mich nicht überzeugen, daß die fernere Rede Christi XI, 5-13 nicht hieher gehöre, sondern anderwärts gesprochen sei. Was davon bei Matthäus VII, 7-11 gefunden wird, ist dort offenbar von allem Zusammenhang entblößt. Auch hier deutet freilich das κἀγὼ ὑμῖν λέγω V. 9 auf eine Lükke, und auch die Formel καὶ εἶπε πρὸς αὐτούς V. 5 verbürgt keineswegs, daß die folgenden Worte Christi sich unmittelbar an das Unser Vater anschlossen; vielmehr ist wohl zu glauben, daß Jesus vorher manche nähere Erläuterung über das aufgestellte Gebet gegeben, welche nicht aufgezeichnet worden, bis er auf diese leicht im Gedächtniß zu behaltende Parabel kam, und eben so hernach wieder. Demohnerachtet aber ist die Beziehung beider Stellen auf das Gebet des 174
Herrn seinem Hauptinhalt nach nicht zu verkennen. Wen das anthropopathische nicht in der reinen Auffassung des Gedankens stört, dem enthält die Parabel V. 5-8 gewiß eine herrliche Aufmunterung zur Beharrlichkeit und zur Zuversicht im Gebet und in allen thätigen Bestrebungen für das Reich Gottes, wie jeder sie im einzelnen nach besserer Ueberzeugung verfolgen kann. Eben so die zweite Stelle V. 9-13, so vieler Erklärung sie aus dem Zusammenmenhange wie bei Matthäus herausgerissen bedarf, wenn sie nicht soll mißverstanden werden, so gern und leicht nimmt man, wenn an keine andere Gegenstände des Forderns und Bittens gedacht wird als an die im Gebet des Herrn aufgestellten, die Versicherung hin, daß Gott gewiß in Beziehung auf sein Reich statt des wirklich unentbehrlichen nicht das unbrauchbare und vergebliche, und statt des wünschenswerthen das verderbliche verfügen werde. Und wieviel Sicherheit für das Allgemeine, eben soviel Anleitung liegt auch darin zur Beschränkung allzu zuversichtlicher Erwartungen für mehr ins einzelne gehende Wünsche. Daher auch auf das einige nothwendige, das πνεῦμα ἅγιον, auf welches auch alle Bitten im Unser Vater deuten, alles zurükkgeht. Diese Hinweisung aber mußte, weil die Rede aus

ihrem Zuſammenhang herausgeriſſen war, bei Matthäus verloren gehn, und ein vieldeutiger Ausdrukk an die Stelle treten.

Die folgende Erzählung von XI, 14 an iſt ſo gar nicht be-
175 ſtimmt an das vorige geknüpft und zugleich ſo wenig eingeleitet, daß von ihr zuerſt ſehr anſchaulich wird, wie der Sammler um den Schein eines Zuſammenhanges hervorzubringen die Anfangsformeln der einzelnen Erzählungen abgeſchnitten. Vergleichen wir aber unſere Erzählung mit der von derſelben Begebenheit bei Matthäus XII, 22-45: ſo iſt bei den bedeutenden Verſchiedenheiten der Vorzug wieder auf Seiten unſerer Erzählung. Zuerſt tritt bei uns durch V. 15 u. 16 gleich ganz beſtimmt hervor, daß auf Veranlaſſung dieſer Heilung auf der einen Seite die Beſchuldigung gemacht wurde, ſie geſchähe ſelbſt durch dämoniſche Kraft, auf der andern das Verlangen geäußert ein himmliſches Zeichen zu ſehen, d. h. etwas wunderbares freilich, aber was Jeſus nicht ſelbſt verrichtete, und was alſo ein reines Zeugniß für ihn ablegen konnte, indem man nur einem ſolchen Zeichen, nicht aber Handlungen, von denen Jeſus ſelbſt hernach zugiebt daß auch Andere ſie verrichten können, ſeine meſſianiſche Würde glauben könne. Bei Matthäus wird nur jene Beſchuldigung gleich mit erzählt, und die Bitte um ein Zeichen V. 38 tritt ohne beſtimmten Zuſammenhang mit dem vorigen auf und deshalb auch unverſtändlich genug. Ferner von dem Spruch an, Wer nicht mit mir iſt, der iſt wider mich, irrt Matthäus auf Gegenſtände ab, welche der Veranlaſſung ganz fremd ſind. Denn ſchon die ῥῆσις von der Läſterung des πνεῦμα im Gegenſaz gegen die Läſterung des Sohnes iſt aus dieſem Zuſammenhang nicht leicht begreiflich, noch weniger aber was bei ihm V. 33
176 bis 37 folgt. Dagegen bringt er das hier aus der Acht gelaſſene von der Rükkehr des ausgetriebenen böſen Geiſtes erſt ſpäter hinter der Antwort an die, welche ein Zeichen begehrten, bei, wo es ebenfalls keinen rechten Plaz hat, und ihm fehlen dafür die Bilder von Licht und Auge ganz, welche bei uns die zweite Rede beſchließen, und von denen ich nicht ſagen möchte, daß ſie

nicht hieher gehörten. Die Veranlassung ist eine ähnliche, als bei der wir ähnliches VIII, 16 fanden, hier ist es aber anders gewendet; und daß ähnliche Bilder öfters, aber eben mit andern Wendungen, von Christo sind gebraucht worden, steht wol aus mehreren Beispielen fest. Eben so ist in unserer Erzählung auch der Zusammenhang der ersten Rede Christi so vollkommen deutlich, daß ich mich nicht einmal gern dazu verstehen möchte zu glauben, unser Referent habe die Stelle von der Sünde wider den heiligen Geist ausgelassen, weil ihm etwa die Sache undeutlich geblieben. Vielmehr erhält der allgemeine Ausspruch Ὁ μὴ ὢν μετ' ἐμοῦ, κατ' ἐμοῦ ἐστιν einen rechten bestimmten Sinn erst durch die Art, wie er zwischen die beiden Bilder 21. 22 und 24-26 gestellt ist, daß nämlich nur aus einer vollkommen geistigen Besiegung des Satans auch eine sichere und bleibende Austreibung desselben aus seinen einzelnen Besitzungen hervorgehen könne; wer aber an jener keinen Theil nehme, wie die jüdischen Beschwörer dies denn nicht thaten, der schade auch in dieser Hinsicht mehr als er nuze. Ferner in der zweiten Rede Christi ist die Art wie bei Matthäus V. 40 die Anführung des Jonas verstanden wird dem Zusammenhang und der Anwen- 177
dung, die doch auch dort davon gemacht wird, gar nicht angemessen; und wenn man dies nicht für eine spätere Interpolation halten will, wozu keine gegründete Veranlassung gegeben wird: so muß man es für eine eigene und falsche Auslegung halten, die der Referent den Worten Christi beigemischt, natürlich ohne sich dessen bewußt zu sein; und das ist bei einer schon abgestumpften und verworrenen Erinnerung leicht möglich. Zu den bereits beigebrachten Zeichen davon, daß sich der Referent des Matthäus in einem solchen Zustande befunden, kommt auch noch dieses hinzu, daß ihm zwischen den beiden Reden Christi die kleine Zwischenhandlung fehlt, die Lukas erzählt, die bewundernde Ausrufung einer Frau aus dem Haufen und Jesu Antwort darauf. So etwas erdenkt sich nicht leicht jemand, und schiebt auch keiner anderwärts her in einen schon organisirten Zusammenhang

der Darſtellung mitten ein. Dagegen gehört eine friſche und lebendige Erinnerung dazu um ſolche kleine den größeren Zuſammenhang eigentlich ſtörende Umſtände an Ort und Stelle mit zu erwähnen. Und ſo haben wir vielleicht oben auch dem Matthäus zu viel Ehre erwieſen, als wir uns bemühten die Art, wie er die Anmeldung der Anverwandten Jeſu unmittelbar auf dieſe Erzählung folgen läßt, mit der Art, wie ſie bei Lukas VIII, 19 - 21 geſtellt iſt, zu vereinbaren; denn vielleicht hat ihn auch hier ſein Gedächtniß nur getäuſcht. Ja die Veranlaſſung zu einem ſolchen Irrthum läßt ſich ſogar nachweiſen. Nämlich in unſerer
178 Erzählung folgt die Ausrufung der Frau μακαρία ἡ κοιλία u. ſ. w. nach dem Bilde von der Rükkehr des böſen Geiſtes am Ende der erſten Rede. Bei Matthäus beſchließt dieſes Bild auch ſchon durch eine Gedächtnißverirrung die zweite Rede an die Zeichenforderer. Und wie wäre es, wenn er nun die Ausrufung der Frau und die Anmeldung der Verwandten mit einander verwechſelt hätte, weil ihm nämlich zunächſt die Antwort Chriſti vorſchwebte, die in beiden Fällen ſo ſehr ähnlich iſt? — Alsdann dürfen wir auch um ſo weniger Anſtand nehmen, theils dieſe Begebenheit in die lezte Reiſe von Galiläa zu verſezen, ohne weder bejahen noch verneinen zu müſſen, daß dieſe auch dieſelbe geweſen, deren VIII, 1 Erwähnung geſchieht, theils auch was von XI, 37 an folgt als zu einer und derſelben urſprünglichen Erzählung gehörig und alſo in einem ſo unmittelbaren Zuſammenhang mit dem vorigen uns gefallen zu laſſen, wie die Worte ἐν δὲ τῷ λαλῆσαι ausdrükken. Und anders können wir auch aller Analogie nach nicht. Denn wenn unſer Sammler Verbindungsformeln erdichtete: ſo würde er vor XI, 1 und XI, 14 wol auch welche erdichtet haben. Durch das bloße Abſchneiden einer Anfangsformel kann aber dieſer Schein nicht entſtanden ſein; er müßte ſonſt gerade eine Rede Chriſti weggelaſſen haben, was, da er mehrere Reden ohne alle Hinſicht auf einen beſtimmten Inhalt mit aufgenommen hat, gar nicht wahrſcheinlich iſt. Wie nun von der vorigen Begebenheit die Aeußerungen
179 über die wunderbare Heilung Chriſti wahrſcheinlich machen, daß

sie nicht an einem gewöhnlichen Aufenthaltsort Christi vorgefallen, sondern eher an einem Orte wo er dergleichen noch nicht verrichtet, also am liebsten unterweges: so wird auch von dieser wahrscheinlich, daß es eine Reisebegebenheit ist, indem es an sich wol nicht gewöhnlich war, zum ἄριστον Fremde einzuladen, wenn aber Christus irgendwo nur durchging, die Sache sich sehr gut denken läßt. Denn daß ἄριστον auch wäre für die gewöhnliche spätere Hauptmahlzeit gebraucht worden, wird wol schwerlich auch für diesen Dialekt so nachzuweisen sein, daß man sich bei unserer Stelle darauf berufen könnte, in der gar nichts auf diesen unrichtigen Gebrauch hindeutet. Vielmehr wenn es eine ordentliche Abendmahlzeit gewesen wäre: so würde Christus schwerlich das Waschen vernachläßigt haben; denn das wäre ein absichtlicher Verstoß gegen die Sitte gewesen, der Christo gar nicht ähnlich sieht. Da nun unten V. 53 der gewöhnliche Text doch höchst wahrscheinlich vollkommen richtig ist, und der Zusaz καὶ ἐξελθόντος αὐτοῦ ἐκεῖθεν nur von einem sehr aufmerksamen Zuhörer herrührt, dem nicht entging daß unmittelbar darauf XII, 1 Christus unter einer großen Menge Volks vorkommt, und doch seines Aufbruchs vom Mahle gar nicht gedacht ist: so entsteht um so mehr die Frage, gehört das folgende von XII, 1 auch noch derselben Erzählung an, oder schließt diese mit dem Ende des Capitels? Allerdings könnte man V. 53 und 54 als eine allgemeine Beschreibung der durch diese Reden Christi entstandenen oder verstärkten Stimmung und also als Schlußformel ansehn. Allein theils deutet doch der Ausdrukk λέγοντος αὐτοῦ . . . ἤρξαντο auf etwas an Ort und Stelle unmittelbar erfolgtes, was nur, eben weil es verworren und hastig durch einander ging, unser Referent nicht anders als in den allgemeinsten Zügen wiedergeben konnte; theils auch bezieht sich die Rede Christi XII, 1–12 an die Jünger so sehr auf beides, auf die feindselige Stimmung der Pharisäer und Schriftgelehrten, und auf ihre durch die Einladung und gastfreie Behandlung Christi bewiesene Heuchelei, daß wirklich gar keine Veranlassung da ist, das ἐν οἷς

nur für eine erkünſtelte Verbindung anzuſehn; vielmehr verliert die folgende Rede an Verſtändlichkeit und Haltung, wenn wir ſie aus dieſem Zuſammenhang herausreißen. Auf dieſe Art wird wol ſehr deutlich, daß eben die Heftigkeit des Streites jenes große Gedränge veranlaßt habe, welches Jeſum, wie es ſcheint, von den Zudringlichkeiten der Phariſäer für diesmal befreite, und ihn in Stand ſezte, ruhig wieder mit ſeinen Jüngern zu reden. Nur ſind wir dann ſehr verlegen, wohin wir das Ende des Gaſtmahls ſezen wollen, und müſſen uns wundern, deſſen mit keinem Wort erwähnt zu finden. Die natürlichſte Löſung der Schwierigkeit iſt hier wol die, daß alle dieſe gegen die Phariſäer und Geſezausleger gerichteten Reden Chriſti nicht auf ſondern nach dem Frühſtükk ſind geſprochen worden, als man ſich ſchon
121 wieder draußen befand und vom Volk wieder konnte beobachtet werden. Iſt dem aber ſo, ſo muß man ſagen, das Gaſtmahl iſt in unſerer Erzählung gar nicht beſchrieben, ſondern nur des Zuſammenhanges wegen erwähnt; und es wird wahrſcheinlich, daß auf demſelben alles ſtill und friedlich hergegangen, und daß der Phariſäer auch mit ſeiner Verwunderung oder vielmehr ſeinem Vorwurf über das unterlaſſene Waſchen erſt nach aufgehobener Mahlzeit im Geſpräch, und als ſchon verſchiedene Meinungen ſich zeigten, herausgerükkt ſei, und ſo Chriſtum zu jenen Reden veranlaßt habe. Dies iſt auch wol das natürlichſte, wenn man die ganze Thatſache von Seiten der Gewohnheit und Sitte anſieht. Eben ſo wenig iſt aber auch XII, 12 als das Ende der Erzählung anzuſehen. Denn nachdem Chriſtus zuerſt auf die Bitte ſelbſt geantwortet, und dann auf Veranlaſſung derſelben zum verſammelten Volke — denn nur auf ὄχλος kann das αὐτούς bezogen werden — geſprochen, redet er hernach von V. 22 zu den Jüngern wieder auf eine ſolche Weiſe, daß zwar zunächſt ſeine Ermahnungen ſich auch an die Warnung vor der πλεονεξία anſchließen, wie vorher an die vor der Heuchelei, hernach aber der herrſchende Gedankengang wieder aufgenommen, Furchtloſigkeit im Beruf, und Furcht vor dem welcher Rechenſchaft fordern kann, empfohlen wird. Wir können alſo alles von XI,

14 bis XII, 53 als ein zusammenhängendes ganze ansehen,
worin wir in mehreren einzelnen Zügen auch das Reisen erken-
nen. Denn auch die Bitte XII, 13, Jesus möge die Erbthei-
lung beschleunigen helfen, verräth eine solche Aehnlichkeit mit den 182
IX, 57—62 erzählten Zügen, daß man am leichtesten auch die
ergangene Aufforderung sich an Jesum anzuschließen als die
Veranlassung zu einer solchen sonst in der That nicht leicht zu
erklärenden Bitte ansieht. Das Rükkehren von dieser Unterbre-
chung grade so ohne einzelnes fortzusezen oder irgendwo genau
wieder anzuknüpfen, recht wie man es sich denken muß, wenn
im freien Gedankenerguß eine herrschende Richtung einmal ge-
nommen ist, dieses ist weder zu erkünsteln noch durch ein zufäl-
liges Aneinanderreihen ähnlicher Reden und Vorgänge zu errei-
chen, und eine ziemlich sichere Bürgschaft für die Einheit und
Treue dieser Ueberlieferung. Dieses bestätigt sich auch fast über-
all durch Vergleichung der ähnlichen Stellen bei Matthäus. Was
wir bei uns XI, 39 lesen, war offenbar das nächste, was Je-
sus auf den Vorwurf wegen des unterlassenen Waschens erwie-
dern konnte, paßt also genau in diesen Zusammenhang; woge-
gen in der großen antipharisäischen Rede bei Matth. XIII, 25
es sich nicht nur nach so viel härtern Vorwürfen matt aus-
nimmt, sondern auch nur wie ein abhanden gekommener Zusaz
zu V. 14 aussieht, und doch auch neben diesem nichts neueres
oder größeres sagen würde. Auch der zweite Vorwurf bei uns
XI, 42 ist von dem Mahle hergenommen, wo sich wol dergleich-
chen Kräuter immer fanden, und steht hier offenbar natürlicher
als dort, Matth. XXIII, 23. Besonders aber ist zu bemerken,
daß im Matthäus auch bei diesen Beschuldigungen, obgleich die
Schriftgelehrten auch von der sadducäischen nicht so auf Klei- 183
nigkeiten erpichten Sekte waren, doch überall γραμματεῖς καὶ
φαρισαῖοι steht, hier aber sie nur gegen die Pharisäer gerichtet
sind; und erst hernach als der νομικός — auf den übrigens,
wenn er ein Sadducäer gewesen wäre, als solchen V. 46 nicht
gepaßt hätte — die lezte Beschuldigung wegen der Rangsucht

auch auf ſeine Genoſſenſchaft zieht, werden beſondere Verwünſchungen auch über die Geſezausleger hinzugefügt. Dieſes, und die ganze Art wie das Dazwiſchentreten eben dieſes νομικὸς den Reden Chriſti eine neue Wendung giebt, verglichen mit der Art wie bei Matthäus Beſchuldigungen, die mehr den Schriftgelehrten gelten, und ſolche die ausſchließend auf die Phariſäer ſich paſſen, durch einander geworfen ſind, dies zuſammen entſcheidet wol unwiderſprechlich dafür, daß, was wir hier XI, 37-52 leſen, und was ſchwerlich zweimal auf eine ſo ganz übereinſtimmende Weiſe kann vorgetragen worden ſein, von Chriſtus urſprünglich bei dieſer Veranlaſſung und in dem hier aufgeſtellten Zuſammenhang iſt geſagt worden, und daß Matthäus, der von der Thatſache keine Kenntniß hatte, die einzelnen Ausſprüche in eine andere gegen die Schriftgelehrten gehaltene Rede verwebt, und ſo aus beiden ein nicht eben wol und ſtreng verſtändlich geordnetes ganze gemacht hat. Denn der erſten Beſchuldigung von äußerer Reinlichkeit, durch welche innere Schlechtigkeit ſoll beſeitigt werden, fehlt bei Matthäus die rechte Spize, die ihr bei uns der
184 wol nur ironiſch zu verſtehende V. 41 aufſezt, wogegen Matth. XXIII, 26 nur klingt wie ein von anderer Hand hinzugefügter Schluß, ganz nach der Analogie des Endes von V. 23, bei uns XI, 42. Das Bild von den geſchmükkten Gräbern Matth. XXIII, 27 kann ſcheinen ein anderes zu ſein als das unſrige von den verborgenen Gräbern XI, 44; aber eben ſo leicht kann man auch denken, es ſei aus einer dunkeln Erinnerung an das unſrige entſtanden, und zu einer bildlichen Wiederholung des unmittelbar vorhergehenden umgearbeitet worden. Und das vom Bauen der Prophetengräber wird, indem es Matthäus unmittelbar mit jenem verbindet, auch noch unverſtändlicher, da man es bei uns in unmittelbarer Beziehung auf das antiprophetiſche Ueberſchäzen der Aeußerlichkeiten des Geſezes gar leicht verſteht, wenn nur das Factum vorausgeſezt wird, daß die Geſezausleger zu beſonderer Sorgfalt für die Erhaltung prophetiſcher Denkmäler verbunden waren, und wenn man ſich nur entſchließt, wie es

doch eigentlich sein muß, V. 48 Ἆρα zu schreiben, welcher Frage dann die folgende Citation als Warnung hinzugefügt ist, daß sie bald eben so wie ihre Väter die von Gott gesendeten Propheten verfolgen würden. So hat auch XI, 52 bei uns eine weit bestimmtere Beziehung als derselbe Ausspruch bei Matth. XXIII, 14, wo vorher gar nicht von der βασιλεία τῶν οὐρανῶν die Rede war. Vorzüglich aber bemerke man noch dieses, daß bei uns Christus von Anfang an als der angegriffene erscheint, bei Matthäus hingegen, man beginne nun mit XXIII, 1 oder mit XXII, 41, tritt er selbst völlig angreifend auf. Die zweite Rede 185
XII, 1-12 entwikkelt sich ganz aus dem vorigen, wie schon bemerkt. Aufgereizt durch das zulezt immer stärker im Gegensaz gegen die gastliche Einladung und Behandlung feindselige Betragen der Pharisäer und Schriftgelehrten vergegenwärtigt sich Jesu ihre Heuchelei als der ihr ganzes Wesen und Leben durchdringenden Sauerteig, und daß davon gar nichts in dem Wesen und der Weise seiner Jünger sein möge, ist der eine Punkt. Veranlaßt, schon ehe das lezte auflauernde und hämische Streiten V. 53. 54 sich entwikkelte, zu Andeutungen wenigstens, die den Jüngern nicht entgehen konnten, von den Uebeln, die den seinigen von eben diesen Gegnern bevorständen, konnte er fürchten, seine Jünger möchten durch das eben vorgefallene nur besorglicher gemacht werden, wie es wol ihnen gelingen werde sich mit diesen Gegnern aus dem Handel zu ziehn; und sie hierüber zu beruhigen und auch so zur freimüthigsten Zuversicht aufzufordern, ist der andere Punkt. Aus diesen beiden erklärt sich alles, und man muß es hier natürlicher finden und in besserem Zusammenhange als in jener allgemeinen Anweisung an die Jünger bei Matth. X, 26-33, in der alles ziemlich durch einander geworfen zu sein scheint, und die sich zwar auf eine Aussendung der Zwölf beziehen will, aber ohne daß diese Behauptung durch eine irgend ausgeführte Thatsache unterstüzt wird. Auch von dem freilich sehr schwierigen Ausspruch XII, 10 möchte ich behaupten, er gehöre noch eher in diese Verbindung als dahin wo 186

Matth. XII, 31. 32 ihn uns aufbewahrt hat. Denn dort war das πνεῦμα θεοῦ vorgekommen als die göttliche Kraft, durch welche Chriſtus die unreinen Geiſter austrieb; und ich ſehe nicht recht ein, wie man gerade in dieſer Bedeutung die Läſterung gegen den Sohn — wobei man dort eben auch an die Behauptung vorzüglich denken müßte, daß er ſelbſt den Teufel habe — von der Läſterung gegen den Geiſt unterſcheiden und beide gewiſſermaßen entgegenſezen könnte. Hier hingegen iſt das πνεῦμα ἅγιον die göttliche Kraft, welche dereinſt die Jünger in Verkündigung und Vertheidigung des Evangeliums begeiſtern und leiten ſoll; und der Gegenſaz kann ſo aufgefaßt werden, Wenn jemand jezt ſich gegen den Sohn auflehnt, von dem können noch die Folgen ſeiner Sünde genommen werden; wer aber in Zukunft auch die ſchneller und gewaltiger wirkende Kraft des Geiſtes läſtert, für den iſt nichts übrig gelaſſen was ihn retten könnte. Und ſo war dies eine hieher ſich ſehr ſchikkende und die Jünger ermuthigende Rede. Dagegen in den Zuſammenhang bei Matthäus kann zwar ſein V. 31 paſſen, ſein V. 32 aber niemals, ſondern dieſer ſcheint nur von hier dorthin gekommen zu ſein. Uebrigens aber kann auch dieſe ganze Rede wol nur gehalten ſein zu einer Zeit, wo Jeſus ſein Leiden ſchon verkündiget hatte, und wo ihm daſſelbe nahe bevorſtand. Von der lezten Rede an die Jünger XII, 22–53 iſt bereits bemerkt, wie ſie zunächſt ebenfalls an die unmittelbare Veranlaſſung anknüp-
187 fend doch wieder in den aus der ganzen Stimmung Chriſti hervorgehenden Gedankengang zurükkehrt. Dieſes Zurükkehren ſcheint ſich am beſtimmteſten in V. 32 auszuſprechen, der daher auch, wiewol ohne einen ſcharfen Abſchnitt zu machen, etwas abgebrochen eintritt. Es muß übrigens dem Gefühl des Leſers überlaſſen bleiben nach dieſen Andeutungen die Einheit in dieſem Abſchnitt aufzufaſſen, und ſich lebhaft vorzuſtellen, wie dieſes in Einem Zuge kann geſprochen ſein. Wobei ja allerdings ſich von ſelbſt verſteht, daß wir keine wörtliche Nachſchrift vor uns haben, ſondern eine aus der Erinnerung, in der manches einzelne

ausfüllende verloren gegangen, manches weiter ausführende auch wol wissentlich weggelassen, und nur der Hauptinhalt angegeben ist. Wenigstens wird wol nicht leicht jemand glauben, daß die Ermahnung 22-31, die hier die unmittelbarste Anwendung ist, welche Christus in Bezug auf das vorhergesagte von dem eben vorgegangenen auf die Jünger machen konnte, in unsere Stelle aus der Bergrede Matth. VI, 25-34 gekommen. Dort schließt sie sich dem vorhergehenden nicht recht an, und das folgende hängt gar nicht damit zusammen. Man kann der fast wörtlichen Uebereinstimmung nach nicht glauben daß Christus dieses bei zwei verschiedenen Gelegenheiten gesprochen, und es bleibt also nur übrig, daß ein ἀπομνημόνευμα von dieser Ermahnung in die Bergrede bei Matthäus gerathen, nur daß was wir bei Lukas erst XII, 33. 34. lesen, dort schon 19-22, denn schwerlich ist auch dies bei der großen Aehnlichkeit als eine andere Rede an- 188
zusehen, vorangestellt, und 22-24 etwas ähnliches anderwärts her zwischen geschoben, und daß vielleicht in 33 und 34 noch etwas bei anderer Gelegenheit und in anderem Zusammenhang gesagtes mit verwebt ist. Auch was wir bei Lukas XII, 35-48 lesen und bei Matthäus XXIV, 42-50 finden, wiewol abgekürzt und unvollständig, ist bei uns aus dem Zusammenhang zu erklären, bei Matthäus ist es nur eingezwängt, so daß auch diese Vergleichung für die Ursprünglichkeit und Integrität unsers Berichtes sehr deutlich spricht. Denn das Gleichniß von den zehn Jungfrauen bei Matth. XXV, 1 flgd. schließt sich dem vorigen XXIV, 36-42 ganz enge an, die Ermahnung zur Wachsamkeit aber an die Jünger steht ganz fremd dazwischen. Und besonders unerklärlich noch kommt nach den allgemeinen Sprüchen 42 und 44 hier die Frage V. 45 τίς ἄρα ἐστὶν κ. τ. λ. Diese wird bei uns Lukas XII, 42 aus der unmittelbar vorhergehenden Frage des Petrus V. 41, ob das Gleichniß von den Knechten nur zu ihnen den nächsten vertrautesten Schülern gesagt sei, und also auch nur ihnen die Belohnungen für die Wachsamkeit verheißen oder auch andern, vollkommen begreiflich. Christus näm-

lich antwortet hierauf nur ausweichend. Es gebe allerdings einen Unterſchied zwiſchen bloßen Dienern und ſolchen welche über die andern geſezt wären; aber nur vorzügliche Treue und Verſtändigkeit gebe darauf einen Anſpruch. Und weil Chriſtus dieſes V. 45 und 46 auch durch den Gegenſaz ausführt, was nämlich erfolge, wenn der Hausherr ſich in einer ſolchen Wahl geirrt, und ſein Vertrauen übel ausgeſchlagen: ſo veranlaßt ihn dieſes auch zu dem vorher V. 36–38 vorgetragenen Gleichniß noch in V. 47 und 48 den Gegenſaz hinzuzufügen. Denn offenbar iſt ἐκεῖνος ὁ δοῦλος und ὁ μὴ γνούς V. 48 nicht der über die andern geſezte Knecht, der freilich V. 45 auch ὁ δοῦλος ἐκεῖνος heißt, ſondern es ſind, wie der Zuſammenhang deutlich ergiebt, οἱ δοῦλοι ἐκεῖνοι V. 37, die alles nöthige für den zurükkehrenden Hausherrn in Bereitſchaft halten und ihm aufmachen ſollen. Und indem Chriſtus ſagt, daß unter dieſen Knechten auch ſolche wären, die keine beſtimmten Befehle von ihrem Herrn empfangen hätten — ὁ μὴ γνούς, — ſo giebt er ſehr deutlich zu verſtehen, daß jenes Gleichniß nicht auf die Zwölf allein, ſondern in einem weiteren Umfang anzuwenden ſei. Auch dies iſt eine Art des Zuſammenhanges, welche deutlich beweiſet daß wir hier einen urſprünglichen und treuen Bericht vor uns haben; denn weder eine zufällige Aneinanderreihung noch eine kunſtreichere Zuſammenſtellung ähnlicher Ausſprüche könnte je ſolche Beziehungen hervorbringen. Nur V. 39 ſcheint allerdings in unſern Zuſammenhang gar nicht hinein zu gehören; denn V. 40 hat mit dieſem Bilde nichts zu ſchaffen, ſondern ſchließt ſich unmittelbar an V. 38 an; und ich kann nicht umhin anzunehmen, daß dieſes Bild ſeiner bloß äußern Aehnlichkeit wegen hier eingeſchoben iſt, und ſeine Stelle einer ſpätern Hand verdankt. Doch bei dem gänzlichen Mangel eines Zeugniſſes aus Handſchriften wage ich nicht zu behaupten eine ſpätere als die Anordnung unſers ganzen Evangeliums, ſo daß es aus Matthäus könnte übertragen ſein, ſondern nur eine ſpätere als die des urſprünglichen Referenten, ſo daß der Ordner des ganzen dieſen

Zusaz schon gefunden habe. Merkwürdig aber bleibt immer, daß die Uebereinstimmung des Matthäus mit unserer Stelle gerade bei diesem fremden Zusaz, Matth. XXIV, 43, anfängt, und daß das Bild sich eher auf das bei Matthäus früher 36-41 vorgetragene beziehen läßt, nur daß dann die γενεὰ der οἰκοδεσπότης würde, und Gott der κλέπτης. Doch hierüber zu urtheilen, wäre immer nicht dieses Ortes. Was wir endlich Lukas XII, 49-53 lesen, hat abgekürzt, so freilich daß das feinste fehlt, übrigens aber wenig verändert Matthäus in der Instruction an die Zwölf X, 34. 35. Aber auch dieses scheint dort den Zusammenhang mehr zu stören als hinein zu gehören; denn V. 37 schließt sich, ohne des vorigen zu bedürfen, ganz leicht an V. 33 an. Und das zarteste aus dieser Stelle mußte bei Matthäus fehlen; denn in so früher Zeit konnte Christus nicht sagen, das Feuer sei wirklich schon entzündet, und sich nicht äußern über seine Beklemmung bis zur eintretenden Entscheidung. — Wiewol sich nun der Zusammenhang nur bis hieher unmittelbar nachweisen läßt: so ist doch sehr wahrscheinlich, daß auch das folgende noch unter denselben Umständen gesprochen ist. Denn es ist gerade die natürlichste Entschuldigung, welche die Menschen hintennach für einen solchen διαμερισμὸς anzubringen pflegen, 191
daß sie eben nicht alle die Zeichen der Zeit gleich gut verstanden hätten. Diese nun benimmt ihnen Christus im voraus, indem er zeigt, die Zeichen der Zeit seien eben so deutlich wie die unverkennbarsten Naturzeichen. Und dann fügt er noch hinzu, daß in Beziehung auf seine Person auch ohne alle Zeichen das innere Gefühl ihnen noch in dem lezten Augenblikk der Entscheidung sagen müsse, was sie ihm schuldig wären. So daß ich auf keine Weise diese lezten Verse als etwas von anderwärts her verirrtes ansehen möchte, wie denn auch das ἀφ' ἑαυτῶν κρίνειν V. 57 sich ganz bestimmt auf das τὸν καιρὸν δοκιμάζειν V. 56 bezieht und den Gegensaz dazu bildet. — Auch das nächste noch XIII, 1-9 ist keine gegründete Ursach von dem bisherigen ursprünglich getrennt zu denken. Auch müßte das ἐν αὐτῷ τῷ

καιρῷ eine rein gemachte Verknüpfung sein, wozu wir doch noch kein Beispiel gefunden haben. Auch schließt sich die Art wie Christus den Vorfall behandelt, seinem ganzen Tone nach sehr genau dem bisherigen an, und doch nicht auf eine so äußerliche Weise, daß man glauben könnte, es hätte nur der Aehnlichkeit wegen seinen Plaz hier gefunden.

Ein anderes ist es mit der folgenden Erzählung XIII, 10-22, die einen ähnlichen Anfang hat wie XI, 14, vielleicht auch einen von dem Sammler verkürzten, der ausdrükklich aussagte, Christus sei auf der Reise gewesen, wie der Schluß ihn uns weiter reisend darstellt. Dann heißt ἐν μιᾷ τῶν συναγωγῶν of-
192 fenbar nur eben so viel als ἐν μιᾷ τῶν πόλεων ἐν τῇ συναγωγῇ, und nöthigt uns gar nicht die Geschichte in einen Ort zu verlegen, wo mehrere Synagogen waren, so wenig als ἐν τοῖς σάββασιν auf einen längern Aufenthalt deutet. Auch die Worte des Archisynagogen V. 14 beweisen dieses keinesweges, da er scheinen wollte auf Jesum keine Rükksicht zu nehmen, und seine eigentliche Absicht auch so verständlich war, daß er die Einwendung, an den andern Tagen würde Jesus nicht da sein, nicht besorgen durfte. Wie er denn diese ganze artig sein sollende Form aus der Luft griff, da niemand gekommen war um sich heilen zu lassen, sondern Christus die absichtslos da stehende Frau selbst zu sich gerufen hatte. Ich sehe aber V. 10-22 als ein ursprüngliches ganze an, ohne mich durch die Schlußformel V. 17 irre machen zu lassen. Diese sollte vielleicht den kleinen Aufsaz beschließen, aber der Referent fügte noch 18-21 einige kurze Erinnerungen von dem, was Jesus in der Synagoge gelehrt hatte, hinzu, und schließt dann mit Christi Abreise. Denn daß diese Gleichnisse so mit der Erzählung zusammenhängen, wollen wir Storrn, der freilich sonst in dergleichen Dingen wol keine große Autorität ist, um so mehr glauben, als wir von einem so kleinen ursprünglichen ganzen, als dieses V. 18-21 sein würde, in unserm Evangelium noch keine sichere Spur gefunden haben. So ist also die früher schon bemerkte Schlußfor-

mel V. 22. wahrscheinlich nur das Ende der V. 10. angefangenen einzelnen Erzählung, und die ganze auf den lezten Aufbruch Jesu aus Galiläa begründete Sammlung bestände demnach 193
von IX, 51 bis hieher aus sechs einzelnen Erzählungen IX, 51—X, 24; X, 25-37; X, 38-42; XI, 1-13; XI, 14-XIII, 9 und XIII, 10-22.

Daß hier XIII, 23 eine neue und ursprünglich mit dem vorigen nicht zusammenhängige Erzählung angeht, muß wol jedem einleuchten; denn als Uebergang zu einem neuen Gegenstande in einem und demselben Bericht kann man V. 22 wol nicht leicht ansehn, weil doch gar kein Bestimmungspunkt für das folgende darin enthalten ist. Besonders aber der, welcher V. 18 entweder etwas ganz neues so stillschweigend anknüpfte, oder doch die Beziehung desselben mit dem vorigen so gar nicht heraushob, der kann nicht unmittelbar darauf und zu etwas ganz ähnlichem einen verhältnißmäßig so weitläuftigen Uebergang gemacht haben; sondern nur Schluß kann diese Formel bei ihm gewesen sein. Der Anfang wird auch hier von unserm Sammler weggeschnitten sein, wenn man nicht annehmen will daß viele solche Denkschriften ἀχέφαλα gewesen, was man aber wol nur von kürzern, oder von solchen die gleich beim Aufzeichnen für eine größere Sammlung bestimmt wurden, kann wahrscheinlich finden. Die Frage des unbekannten, wenn sie nicht eine unmittelbare bestimmte Veranlassung hatte, die uns nicht mit überliefert ist, wird schon ihrem Inhalt nach am leichtesten in diese Reise gesezt, wo Jesus verkündigende und auffordernde Boten vor sich her sandte, und jeder den geringen Erfolg derselben wahrnehmen konnte. Und auch nur in Bezug auf die angekün- 194
digte baldige Entscheidung konnte Christus ohne weiteres antworten, Jeder dränge sich nur aus aller Macht durch den engen Eingang hindurch, so lange er noch offen ist. Für den Gegensaz des großen immer offnen zum Verderben führenden Thores, mit dem in der Bergrede bei Matth. VII, 13. 14 dieser Spruch ausgeschmükkt ist, war hier nicht recht der Ort; daher möchte ich,

ohnerachtet dieſes bei Matthäus auch weder mit dem vorigen noch folgenden recht zuſammenzuhängen ſcheint, doch nicht glauben, es ſei aus dieſer Rede dorthin gekommen, ſondern eher daß Jeſus ſich bei anderer Gelegenheit deſſelben Bildes etwas anders gewendet bedient habe. Denn hier ſcheint er doch beſonders andeuten zu wollen, nur den paläſtinenſiſchen Juden ſei es vorzüglich ſchwer dieſen engen Eingang zu finden; ſonſt würden eben nicht wenige, ſondern viele von allen Orten und Enden in das Reich Gottes kommen. Uebrigens deuten die Ausdrükke in V. 26 ziemlich beſtimmt darauf, daß dies in Galiläa geredet worden. Denn da waren die meiſten, welche ſich rühmen konnten, daß ſie in gaſtlichen Verhältniſſen mit Jeſu geſtanden, und daß er auf ihren Straßen und Plázen gelehrt habe. Dagegen ſehe ich gar keinen Grund, dieſe Rede mit der Matth. XX, 1 — 16 in Verbindung zu bringen. Denn wenn auch dieſe mit derſelben Formel anhebt, womit die unſrige ſchließt: ſo iſt doch der Sinn der Formel, die ſich übrigens, eben wie die, Wer Ohren hat zu hören der höre, und ähnliche gar oft wiederholen
195 konnte, auch dort ein anderer. — Hat nun, wie geſagt, Jeſus dieſes in Galiläa geredet: ſo haben wir um ſo weniger Urſache Verdacht zu hegen gegen die Formel ἐν αὐτῇ τῇ ἡμέρᾳ oder ὥρᾳ gleichviel, welche das nächſte, was nothwendig in Galiläa muß vorgegangen ſein, mit dem bisherigen verbindet, ſo daß unſere Erzählung ſicher bis an das Ende des Kapitels geht. Nur ob V. 34 derſelben urſprünglich angehöre, und nicht vielmehr eben wie XII, 39 ſpäter eingerükkt ſei, möchte ich nicht entſcheiden. Denn eine ſolche Perſonification von Jeruſalem, während Chriſtus noch in Galiläa reiſte, hat etwas unwahrſcheinliches, und der Spruch, der ſchwerlich zweimal grade ſo geſagt ſein kann, ſteht allerdings Matth. XXIII, 37, in den Tagen wo Jeſu öffentliches Lehren in Jeruſalem zu Ende ging, beſſer an ſeiner Stelle. Aber ſoll der bloße Ausdrukk οὐκ ἐνδέχεται προφήτην ἀπολέσθαι ἔξω Ἰερουσαλήμ jemanden verleitet haben dieſe ῥῆσις hier einzuſchieben, zumal doch jeder

leicht bedenken konnte, daß V. 35 im Zusammenhang mit 34 in Galiläa unmöglich konnte gesagt werden? Oder soll uns nicht eben dies ein Wink sein anzunehmen, V. 35 gehöre wenigstens hieher zu der Antwort, die Jesus den Pharisäern für den Herodes giebt. Er müsse noch ein Paar Tage an Ort und Stelle bleiben, und dann noch ein Paar Tage ruhig reisen durch des Herodes Gebiet, dann aber überlasse er ihnen Galiläa gänzlich — so daß ich mir gern gefallen lasse, daß ἔρημος hier gestrichen wird — und werde sie für ihre Person nicht anders wiedersehn als zum Fest in Jerusalem. Auf diese Art konnte, wenn man annimmt, 196
das εὐλογημένος κ. τ. λ. sei ein gewöhnlicher Festgruß gewesen, sehr leicht eine große und doch nur zufällige Aehnlichkeit mit Matth. XXIII, 38. 39. entstehen, und diese dann vorzüglich die Veranlassung gegeben haben, auch V. 37 hieher zu verpflanzen; so wie vielleicht nur von hier der Ausdrukk ἰδοὺ ἀφίεται ὑμῖν ὁ οἶκος ὑμῶν mit dem Zusaz ἔρημος dorthin gekommen ist. — Der Abschnitt XIV, 1–24 kann auch noch zu derselben ursprünglichen Erzählung gehört haben, jedoch nur wenn man, wie wir auch vermuthet, annimmt, sie habe vor XIII, 23 einen Eingang gehabt, den wir nicht mehr lesen, und der sie bestimmter als eine solche bezeichnete, welche mehrere in sich nicht zusammenhängende Gegenstände vereinigen will. Und man gewinnt wol nichts, wenn man sich dies nicht will gefallen lassen; denn als eigne Erzählung für sich angesehn, vermißt man doch auch am Anfang dieses Abschnittes eine nähere Bestimmung, wenn man nicht annimmt, der Sammler habe sie auch selbst aus einer mündlichen Erzählung gleich für seine Sammlung so aufgesezt. Uebrigens haben wir hier in V. 5 wieder einmal einen für ein Gefühl wie das meinige sehr schlagenden Beweis, daß unser Evangelium nicht von Einem hinter einander geschrieben worden. Oder könnte wirklich irgend jemand so kurz nach XIII, 15 etwas so ganz ähnliches erzählt haben, ohne die Wiederholung wenigstens durch rükkweisendes Eingeständniß zu entschuldigen? ich glaube, keiner. Dafür aber klingt das ganze auch wie

197 der recht wie der unmittelbare Bericht eines mitanwesenden, der die ausführlicheren Tischreden Christi auf diesem Gastmahl mit ihrer Veranlassung erzählt oder aufzeichnet. Und wie anmuthig ist es, daß er auch die erste dem Anschein nach nur auf kleine Aeußerlichkeiten sich beziehende und auch diese nur von Seiten der Lebensklugheit behandelnde Rede mitzutheilen nicht verschmäht hat. Denn meisterhaft ist sie eben darin, daß sie ohne den Schein von Tiefe und Strenge doch die hinter dem Fehler, den sie rügt, verborgene Gesinnung so klar ins Licht sezt. Der Spruch V. 11 kann aber freilich in diesem Zusammenhang keinen andern unmittelbaren Sinn haben als zu erinnern, es sei ein sehr gewöhnlicher Fall, daß wer sich auf solche Weise hervordränge, auch so gedemüthigt werde. Anders freilich Matth. XXIII, 12; aber ein solcher Spruch kann auch, eben weil er in gar verschiedenem Umfange angewendet werden kann, gar oftmal wiederholt worden sein. Von dem zweiten Spruch V. 12-14 hat uns freilich unser Referent die Veranlassung nicht mitberichtet, wahrscheinlich weil sie weniger in früheren Reden lag als in unbestimmten Aeußerungen und in dem ganzen Bezeigen des Wirthes. Aus der Verlegenheit indessen, die uns dadurch entsteht mit dieser dem Anschein nach harten Rede, ziehn sich die meisten Ausleger wunderlich genug. Sollte aber nicht jeden aus den Ausdrükken *μήποτε καὶ αὐτοί σε ἀντικαλέσωσι* V. 12, und *ὅτι οὐκ ἔχουσιν ἀνταποδοῦναί σοι* eine leise Ironie ansprechen, die selbst in der Art, wie Christus sich in den lezten Worten *ἀνταποδοθήσεται γάρ σοι ἐν τῇ ἀνα-*
198 *στάσει τῶν δικαίων* an die gewöhnliche Vorstellung ohne etwas daran zu bessern ganz genau anschließt, noch durchschimmert. Und so gewinnt es das Ansehn, als habe der Wirth sich aus seiner Gastfreiheit ein Verdienst machen wollen; welches um so wahrscheinlicher ist, wenn Christi Gesellschaft und mehrere jener Festreisenden geladen waren, und er nur zu diesen noch seine übrigen Freunde geladen hatte. Endlich in dem Gleichniß V. 16-24 liegt offenbar der ganze Nachdrukk in der besondern

Art der Entschuldigungen, daß es nämlich Geschäfte waren, die sie, wenn sie an das Gastmahl gedacht hätten, auf eine andere Zeit sollten verlegt haben, falls ihnen an dem Gastmahl gelegen war. Und so will er dem, welcher sich V. 15 anstellt, als freue er sich sehr auf die *βασιλεία τοῦ θεοῦ*, zu Gemüthe führen, er hänge auch an solchen Dingen, über denen er diese große Angelegenheit immer wieder vergesse, und über denen er sie denn auch versäumen werde. Matth. XXII, 1 lesen wir ein Gleichniß, dessen Grund zwar ähnlich ist, aber nicht nur ist es weit zusammengesezter, sondern auch der erste mit dem unsrigen übereinstimmende Theil desselben ist auch schon ganz anders geordnet, indem die geladenen sich in offenbarer Geringschäzung ohne auch nur scheinbare Entschuldigung von dem König abwenden, bis seine wiederholten Erinnerungen sie zur Gewaltthätigkeit reizen. Dies ist also ein Beispiel, deren wir wenige haben. Unsere Bearbeitung des Gleichnisses ist offenbar die ursprüngliche, Christus hat es aber hernach vielleicht mit anderen zu einem größeren beziehungsreicheren ganzen verarbeitet. 19

Da aber diese Reden offenbar auf dem Gastmahl selbst gesprochen worden, und uns hier die Auskunft, deren wir uns oben einmal bedienten, nicht offen steht: so reicht auch unsere Erzählung offenbar nur bis V. 24. Denn das *Συνεπορεύοντο δὲ αὐτῷ ὄχλοι πολλοί* könnte nicht im Zusammenhang mit dem vorigen geschrieben sein, ohne daß das Ende des Mahles und die weitere Reise wenn auch nur durch eine kurze Formel wie *ἐξελθόντος δὲ αὐτοῦ ἐντεῦθεν* oder dergleichen angedeutet worden wäre; und dieß würde gelten, selbst wenn wir auf einen frühern gemeinschaftlichen Anfang dieser Erzählungen, der alles als auf der Reise geschehen darstellte, zurükkgehen könnten. Also beginnt hier eine neue ursprüngliche Erzählung, deren ersten Anfang aber, auf welchen sich das *συνεπορεύοντο* bezieht — und auch dem *στραφείς* scheint eine solche Beziehung zu fehlen, — der Sammler uns wahrscheinlich auch weggeschnitten hat. Das erste V. 26. 27 kommt zwar auch bei Matth. X, 37 in der An-

weiſung an die Zwölf vor. Allein ſo früh und ehe er noch von ſeinen eigenen Leiden geredet hatte, war wol Chriſtus nicht veranlaßt ſeinen Jüngern zu ſagen, ſie müßten beſtändig auf die Todesſtrafe gefaßt ſein, und indem ſie ihn in Beharrlichkeit und Treue nachahmten ſie ſogar ſelbſt herbeiführen helfen; ſie hätten das damals weder verſtanden noch ertragen. Hier iſt der Spruch, indem er hohe Forderungen aufſtellt, abrathend an die leichtſinnigere Menge gerichtet, und ſo hängen die folgenden Gleichniſſe damit aufs innigſte zuſammen. Das zweite unter dieſen iſt auch nicht bedeutungslos hinzugefügt, indem es den Beruf der Jüngerſchaft nicht nur wie das vorige als ein gewagtes Unternehmen, ſondern beſtimmter, nämlich als Streit aufſtellt, und auf die nur durch geiſtige Kräfte zu überwindende phyſiſche Uebermacht der Gegner aufmerkſam macht. Der Schluß V. 34. 35 wird von vielen als nicht hieher gehörig angeſehen, weil daſſelbe ſich auch Matth. V, 13 findet. Mit Unrecht, wie ich glaube, denn die Worte paſſen ſehr gut hieher. Wer damals ſchon Jeſu Jünger wurde, der ſollte die ganze Maſſe bearbeiten und erheben helfen; fehlte ihm dazu die eben näher beſtimmte eigenthümliche Kraft, ſo mußte er ganz unbrauchbar ſein für das ganze und auch ſelbſt in Verwirrung verloren gehen, und dies iſt in dem Bilde vom Salz ſehr zweckmäßig ausgedrükkt und auch ſehr genau, wenn man es näher betrachtet. Auch iſt ſehr wenig wahrſcheinlich, wenn dieſe einzelne ῥῆσις von anderwärts her wäre beigeſchrieben worden, daß die Schlußformel ὁ ἔχων ὦτα κ. τ. λ. ſich auch ſollte dazu gefunden haben. Daß aber dieſer Formel Chriſtus ſich ſehr oft kann bedient haben, bedarf wol keiner Erörterung.

Ob das folgende von XV, 1 noch zu derſelben Erzählung gehört, können wir freilich, wenn dieſer der Anfang fehlt, nicht mit Sicherheit entſcheiden. Wahrſcheinlicher iſt wohl, daß hier eine neue Erzählung angeht, von der unſer Sammler entweder gewußt hat, ihr Inhalt ſei eine Reiſebegebenheit, oder er hat die Formel am Eingang, die dies ausſagte, unterdrükkt, oder er hat

sie ganz willkührlich seiner Sammlung, die doch auf einen Reisebericht angelegt war, einverleibt. Dieses aber ist schwer zu denken, und das zweite bleibt das wahrscheinlichste, da eine einzelne Erzählung weit weniger mit Ἦσαν δὲ ἐγγίζοντες anfangen kann, als etwa, wie wir das schon öfter gehabt haben, mit καὶ ἐγένετο ὅτε oder ähnlichem. Soviel ist aber gewiß, daß das abgebrochene εἶπε δέ XV, 11 und das ähnliche ἔλεγε δὲ καὶ πρὸς τοὺς μαθητάς XVI, 1 keine neuen Anfänge sind. Denn nicht nur sind alle diese Gleichnisse nur recht verständlich, wenn man sie auf das Murren der Pharisäer über Jesu Verhältniß zu den Zöllnern bezieht, sondern auch die Worte Ἤκουον δὲ ταῦτα πάντα καὶ οἱ φαρισαῖοι beziehen sich offenbar auf XV, 2 zurükk, so daß wir von XV, 1 ein ursprüngliches ganze bis wenigstens XVI, 31 rechnen können. Von den beiden kürzeren Gleichnissen, durch welche Christus sich zunächst gegen die Pharisäer rechtfertigt, finden wir das erste auch bei Matth. XVIII, 12-14, aber dort anders gewendet und in einer ganz andern Beziehung, so daß sehr füglich beide Stellen von einander ganz unabhängig sein können. Das zweite dieser Gleichnisse ist freilich ganz von derselben Bedeutung und nur eine Instanz mehr; allein die wiewol abgekürzte Wiederholung derselben Schlußformel, wodurch ohnstreitig die ganze Rede nicht wenig verstärkt wird, leistet wohl Gewähr genug dafür, daß auch dies Gleichniß nicht etwa der Aehnlichkeit wegen von anderwärts her an- 207
gefügt worden, sondern daß es so mit dem ersten zugleich von Christo ist gesprochen worden. Das dritte Gleichniß ist nun in so fern eine Steigerung zu den andern beiden, als in den vorigen Christus den Pharisäern die äußere Gerechtigkeit, auf die sie Anspruch machten, zugab, und von ihnen weiter nichts sagte; hier aber zeigt er, wie mit dieser Gerechtigkeit die liebloseste Härte verbunden sein könne, und stellt dies in einem ganz ähnlichen Fall dar, dessen Anwendung auf sich ihnen unter den gegebenen Umständen gar nicht entgehen konnte. So wird ihnen auch nicht entgangen sein, daß die übertriebenen und unbegründeten Vor-

würfe, die der ältere Bruder gegen den jüngern vorbringt, ſich auf ihre übertriebene Geringſchäzung der Zöllner bezogen. Denn das ἀσώτως ζῆν, was die Erzählung ſelbſt von dem jüngern ausſagt, braucht gar nicht etwas ſo niedriges und verworfenes zu ſein als das καταφαγεῖν τὸν βίον μετὰ πορνῶν, deſſen der Bruder ihn beſchuldigt. — Und ſo führt ſchon die Sache ſelbſt dahin, in dem vierten Gleichniß eine Vertheidigung der Zöllner ſelbſt zu ſuchen, und als eine ſolche kann es auch am natürlichſten das ἐκμυκτηρίζειν bei den Phariſäern hervorgelokkt haben. Aber freilich wird die rechte Anſicht ſehr verſchoben, wenn man den Haushalter, der doch für ſich ſelbſt nichts veruntreuet hatte, auch deſſen nicht war beſchuldigt worden, durchaus den οἰκονόμος τῆς ἀδικίας nennen und ſich nicht entſchließen will den οἰκονόμος ohne Beiwort zu laſſen, und dies ἀδικίας V. 8 auf
203 ἐπῄνεσεν zu beziehen, und wenn man den Herrn, der doch ſo willkührlich mit ſeinem Diener umgeht, und ihn ohne Unterſuchung auf eine heimliche Angabe hin entläßt, und auch ſelbſt keinen höhern Maaßſtab zeigt, nach dem er menſchliche Handlungen beurtheilt, als die Klugheit, wenn man dieſen immer als einen untadeligen Mann anſieht. Dann läßt ſich freilich nicht zeigen, wie und wem Chriſtus eine ſolche Handlungsweiſe empfehlen kann; und man kann der Anwendung V. 9 immer nur eine ſolche Auslegung geben, daß die Hauptumſtände der Parabel als bloßer Schmukk erſcheinen, und ſie gar nicht ſo eng als die vorigen ſich an die Lehre anſchließt, die Chriſtus geben will; und dies wäre grade unmittelbar nach jenen Gleichniſſen ein zu ſtarker methodologiſcher Antiklimax, als daß ich es leicht annehmen könnte. Wenn man aber jene faſt allgemein überſehenen Umſtände mehr in Rechnung zieht, und alſo den Haushalter einigermaßen rechtfertigt, der vielleicht ſeinem Herrn viel Vortheil verſchafft hat, und nun auf eine weit edlere Art, als wenn er unmittelbar etwas unterſchlüge, mit einem Theil von dem, worüber der Herr doch keine ſtrenge Rechenſchaft fordern konnte, ſich Freunde machen will unter denen, die ihm näher ſtehn, und die

der Herr vielleicht eben so willkührlich und hart behandeln könnte: so läßt sich dann auch in dieser Parabel eine genaue Beziehung nachweisen. Der Herr stellt die Römer vor, der Haushalter die Zöllner, die Schuldner das jüdische Volk; und Christus will sagen, wenn die Zöllner in ihrem Beruf und mit dem was sie in demselben, immer also durch ein aufgedrungenes und unrechtmäßiges Verhältniß, und mit Recht μαμμωνᾶς τῆς ἀδικίας genannt, erwerben, sich milde erleichternd und wohlthätig gegen ihr Volk beweisen: so werden die Römer, die Feinde des Volkes, selbst sie in ihrem Herzen loben; und so habt auch ihr alle Ursach ihnen im voraus schon für die Zeit, wo dies Verhältniß aufhört, ὅταν ἐκλίπῃ ὁ μαμμωνᾶς τῆς ἀδικίας, und wo der allgemeinen Erwartung gemäß mit dem Ende der Römerherrschaft die βασιλεία τοῦ θεοῦ beginnt, das Bürgerrecht in derselben zuzugestehen und sie also in die αἰωνίους σκηνὰς aufzunehmen. So rechtfertigt Christus diejenigen Zöllner, welche seine Jünger waren, und welche handelten wie Zakchaios, setzt aber auch hinzu, daß solche Ansprüche freilich diejenigen nicht zu machen hätten, die sich mit dem irdischen Gut und in dem fremden Dienst nicht zuverlässig und treu gegen ihr Volk bewiesen. Denn so ist wol allein das πιστοὶ ἐγένεσθε zu verstehn, da von der Treue gegen den Herrn in der Parabel nicht die Rede sein kann. Und so steht denn auch V. 13 sehr natürlich hier, und giebt in diesem Zusammenhang einen viel bestimmteren Sinn als Matth. VI, 24, wo man schwer einsieht, warum der μαμμωνᾶς grade als κύριος bezeichnet wird; so daß ich bei der großen buchstäblichen Uebereinstimmung beider Stellen eher glauben möchte, der Vers sei als eine eigne Gnome auch einzeln behalten und aufgezeichnet worden, und auf diesem Wege an jenen Ort im Matthäus gekommen, wo mehrere dunkle und bildliche Stellen ähnlichen Inhalts sich an einander gereiht finden. — Eben deshalb ist mir aber auch höchst unwahrscheinlich, daß der größte Theil von dem was Christus auf das Spotten der Pharisäer antwortet nicht hieher gehören soll. Wie sollte denn derselbe Referent,

der uns bisher alles auf das treueſte überliefert hat, ſich auf einmal ſo verläugnen? Denn V. 15 allein kann die Antwort Chriſti nicht geweſen ſein. Und wenn gleich an die lezten Worte dieſes Verſes die Parabel ſich leidlich anſchließt, ſo hangen dieſe Worte ſelbſt mit dem vorigen ohne weitere Erläuterung nicht gar gut zuſammen. Wenn man alſo auch zugeben wollte, V. 16—18 ſei von einer fremden Hand eingeſchoben worden: ſo müßte auch ſo dem Referenten hier irgend etwas weſentliches entgangen ſein. Aber wie ſollte nur, wenn man es genauer betrachtet, eine ſpätere Hand dazu gekommen ſein dieſen Einſchub hier zu machen? Denn es iſt immer unkritiſch dergleichen anzunehmen, wenn man nicht eine Veranlaſſung mit einiger Wahrſcheinlichkeit nachweiſen kann; liegt aber wol in V. 15 die geringſte Urſach, um V. 16 aus Matth. XI, 12. 13 herbeizurufen? und in dieſem Vers um den V. 17 aus Matth. V, 18 anzuſezen, noch dazu ohne das unmittelbar vorhergehende mitzunehmen, das eher eine Verbindung würde hergeſtellt haben? Und was für ein Grund war denn vorhanden um aus den vielen Beiſpielen phariſäiſcher Geſezverdrehung und Beſchränkung, die in der Bergrede angeführt werden, grade das V. 18 beigebrachte, wo die nachtheilige Verdrehung weit minder in die Augen fällt, aus Matth. V, 31 anzuführen? Ehe man ſich auf eine ſo unfeine und das kritiſche Gefühl verlezende Weiſe der Mühe der Erklärung überhebt, lohnt es ja wol zu verſuchen, ob man nicht in der ſchwierigen und auf jeden Fall nicht ohne Abſicht verſtekkten Rede einen Faden findet, der glükklich hindurch führt. Wenn man nun bedenkt, daß Chriſtus nicht leicht zu dem allgemeinen Saz V. 17 grade dieſes Beiſpiel in V. 18 anführen konnte, wenn er nicht einen beſtimmten einzelnen Fall im Auge hatte, und wie genau eben dieſes auf die Geſchichte des Herodes Antipas zutrifft; wenn man ſich nicht bergen kann, daß etwas verdekktes in dieſer Rede iſt, weshalb auch der Referent ſelbſt ſie vielleicht treuer berichtet als genau verſtanden hat, und daß dies am leichteſten zu erklären iſt, wenn ſie Anſpielungen auf dieſe beſtimmte Thatſache ent-

hält, ohnerachtet nicht grade deshalb, weil Jesus über diesen Gegenstand nur verdekkt und mit halben Worten redet, diese Gespräche brauchen in Galiläa oder Peräa gehalten zu sein; wenn man ferner das ἐν ἀνθρώποις ὑψηλόν V. 15, was von den Pharisäern viel zu hoch klingt, lieber auf die Menschen, vor denen sie gern Recht behalten mögen, bezieht, und schon hiebei auch an den Herodes denkt: so wird es leicht den Zusammenhang der Rede in sich selbst und mit dem vorigen zu finden. Christus sagt nemlich den Pharisäern, welche spotteten daß er die den Römern dienenden Zöllner rechtfertigen wollte, sie selbst dienten dem Herodes, dessen Herrschaft der βασιλεία τοῦ θεοῦ nicht
weniger fremd und entgegen sei als die der Römer, und zwar indem sie gesezwidrige Handlungen beschönigten. Früher sei die strenge Herrschaft des Gesezes und der Propheten allgemein anerkannt gewesen — denn ein ähnliches Zeitwort wie ἐκυρίευσε, ἴσχυσε muß man als Gegensaz zu εὐαγγελίζεται in dem vorigen Saz ergänzen —; seitdem aber die Verkündigung des Gottesreichs laut geworden, und die Hoffnung auf eine neue und bessere Ordnung der Dinge allgemein, glaubten sie auch auf Kosten der Autorität des Gesezes alles — wozu denn nach der Ansicht vieler auch die Macht des Hauses Herodes gehörte — halten und stüzen zu müssen, was diese Veränderung, so wie sie sich dieselbe dachten, erleichtern könnte; jeder erste beste handle nun gewaltthätig, das heißt gesezwidrig in Beziehung auf das Gottesreich — oder wird nicht so das βιάζεται εἰς αὐτήν am besten erklärt? — aber auf diesem Wege werde es nicht befördert, sondern nur das gerechtfertigt, was vor Gott ein Gräuel sei. Wenn man nun hiermit vergleicht, wie übel eigentlich was wir V. 17 lesen bei Matth. V, 18 zwischen 17 und 19 eingeschoben ist, so daß die ganze dort dargelegte Ansicht dadurch schwankend und zweideutig wird, und hingegen alles sehr genau sich zusammen schikkt und sehr verständlich ist, wenn man bei Matth. V. 17 und 19 unmittelbar mit einander verbindet; und wie wenig was wir V. 16 lesen bei Matth. XI, 12 und 13 umgestellt und an-

ders gewendet einen bestimmten Sinn geben will: so muß man
208 wol ganz die Meinung aufgeben, daß aus der Bergrede und aus der Rede über den Johannes diese Stellen hieher übergetragen wären; sondern wenn Christus nicht ähnliches bei zwei verschiedenen Veranlassungen gesagt haben soll, muß man wol eher das umgekehrte annehmen. Da nun die hier versuchte Auslegung von 16–18 einen befriedigenden Zusammenhang im allgemeinen nachweiset: so beruhige ich mich über die einzelnen Schwierigkeiten die auch sie noch übrig läßt eben damit, daß Christus nur andeuten wollte was den unmittelbaren Hörern auch aufs halbe Wort verständlicher sein mußte als uns, und überzeuge mich nur desto lebhafter von der Zuverlässigkeit und treuen Selbstverläugnung unsers Berichterstatters. — Und in Verbindung mit diesen Reden scheint auch die nächste Abzweckung der folgenden Geschichte zu stehn, die man unmöglich von dem bisherigen trennen kann, da sie weder besonders eingeleitet ist noch einen die Anwendung näher bestimmenden oder weiter ausführenden Epilog hat. Auch will es nicht recht gelingen ihr eine allgemeine Deutung, wodurch sie mehr frei für sich zu stehen käme, befriedigend anzupassen. Denn sowol als Erläuterung der Lehre von der göttlichen Strafgerechtigkeit unterliegt sie großen Schwierigkeiten; als auch, wenn man sie als Ablehnung geforderter Zeichen und Wunder ansehn wollte, würde doch die rechte Haltung gar sehr fehlen. Wenn man aber gelten läßt, daß die ganze Darstellung auf einen fürstli-
209 chen Mann hinweiset, und den reichen als den Repräsentanten des herodischen Hauses ansieht, dann aber wie natürlich den lezten Ausspruch des Abraham als die eigentliche Spize des ganzen betrachtet: so liegt die Anwendung sehr nahe. Auch Abraham würde solche Menschen, die ohnedies in Gefahr sind in der irdischen Herrlichkeit sich um das Gottesreich wenig zu bekümmern, auf nichts anderes hinzuweisen wissen als auf Mosen und die Propheten. Wenn ihr ihnen also durch leichtsinnige Deutungen die Ehrfurcht vor diesen selbst benehmt: so seid ihr Schuld, daß sie immer tiefer in eine gänzliche Unfähigkeit versinken, und die göttliche Milde

selbst kann nichts herbeiführen, was dem Erfolg eurer gefährlichen Handlungsweise das Gegengewicht halten könnte. Manches in der Parabel hat unstreitig die Tendenz diese sehr spezielle Beziehung mehr herauszuheben; anderes bleibt immer, und es ist dessen mehr als anderwärts, ohne bestimmte Anwendung, und kann nur dem Bilde selbst als Vervollständigung und Schmukk angehören. Und daß Christus so durch einen Reichthum sinnlicher Schilderungen die Aufmerksamkeit von dem Streitpunkt einigermaßen ablenken wollte, und die Einbildungskraft zur Ruhe bringen, damit der Streit sich nicht aufs neue entzünde und wie sonst schon von Seiten seiner Gegner in unerwünschte Heftigkeit ausarte, dies ist wol sehr begreiflich; und sehr natürlich erkenne ich eben darin auch die Ursache, warum hier das parabolische so ungewöhnlich vorherrscht, und direkte allgemeine Behauptungen, die am leichtesten den Streit entzünden konnten, nur sparsam dazwischen gestreut sind. Im ruhigen Belehren seiner Jünger und des herannahenden Volkes wird Christus schwerlich eben so Gleichniß auf Gleichniß gehäuft haben. Wollte aber jemand einwenden, bei dieser ganzen Ansicht der Sache komme heraus, daß Christus sich mehr des Gesezes annehme als die nachherige Handlungsweise seiner Jünger uns vermuthen läßt: so möchte ich zuerst sagen, daß grade wo Christus als Vertheidiger der Zöllner auftritt ein stärkerer hierauf gelegter Accent ganz an seiner Stelle war; dann aber auch, daß Christus gewiß das Gesez in seiner ganzen Strenge, wie ja überhaupt seine ganze Behandlungsweise desselben in antipharisäischen Reden und auch andere hiemit nicht zusammenhängende Aussprüche bezeugen, zum Grunde hat legen wollen bei der ersten Stiftung seiner Kirche, sofern eine bedeutende Masse des jüdischen Volkes den ersten Stamm derselben ausmachen würde; und gerade auch in diesem Sinne haben hernach die palästinischen Christen gehandelt. — Die unmittelbar folgenden Reden XVII, 1 - 10 werden ziemlich allgemein dafür angesehn nicht mehr in diesen Zusammenhang zu gehören, sondern zu andern Zeiten gesprochen worden zu sein,

und es wird dabei auf parallele Stellen aus Matthäus verwiesen. Allein ganz unbedingt kann ich dieser Meinung nicht beitreten. Auf der einen Seite ist die Formel *εἶπε δὲ πρὸς τοὺς μαθητάς* den Formeln XV, 11 und XVI, 1 zu ähnlich, als daß man schon im Voraus ein Recht haben sollte sie anders an-
211 zusehn; sondern dieses erwirbt sich erst, wenn man nachweiset, das XVII, 1 - 4 gesagte sei wirklich anders woher und passe gar nicht in den Zusammenhang. Anderntheils sehe ich nicht ein, warum nicht, wenn das ganze XVII, 1 - 10 aus solchen angeflikkten Stükken besteht, von der Veranlassung der ersten Sprüche V. 1 - 4 wenigstens eben so viel gesagt worden als von der der lezten V. 5 - 10. Nun ist es aber auch gar nicht schwierig eine Verbindung dieser ersten Sprüche mit dem bisherigen zu finden. Das Murren der Pharisäer über Christi Verhältniß mit Zöllnern und Sündern war doch offenbar um die Menschen von ihm abwendig zu machen, besonders *τοὺς μικροὺς τούτους*, was von den *νηπίοις*, den einfältigen im Volk, die gewohnt waren der Autorität der Schriftgelehrten zu folgen, in diesem Zusammenhang zu verstehn ist. Und so ist auch das *ἁμαρτάνειν τὸν ἀδελφὸν εἰς σέ* V. 3 dem gemäß vorzüglich von übereilten unrichtigen Auslegungen und Beurtheilungen, die auch wol freundlich und gleich gesinnte machen könnten, gemeint. Beides sezt Jesus, um nicht mißverstanden zu werden, entgegen. Hütet euch vor den Feinden, die durch boshaftes ungerechtes Tadeln die Menschen von euch abwendig machen, und also die Verbreitung des Gottesreiches auf alle Weise zu hindern suchen. Wenn aber Brüdern begegnet auf eine äußerlich ähnliche Weise sich gegen euch zu vergehen, die weiset auf andre Art immer wieder in Liebe zurecht. Zwar Matth. XVIII, 6. 7 stimmt bis auf die umgekehrte Ordnung mit unsern V. 1 und 2
212 fast wörtlich überein, so daß man kaum glauben kann, so ähnliches sei von demselben zu denselben zu zwei verschiedenen Malen gesprochen. Allein wiewol sich bei Matthäus an diese Stelle noch mehreres die *σκάνδαλα* betreffendes anschließt, will sich

doch das ganze nicht recht zu der Frage schikken, wer der größte im Himmelreich ist, und erst V. 10 schließt sich wieder näher an V. 5. So daß man eher glauben möchte, der Ausdrukk ἕνα τῶν μικρῶν τούτων, den einer fälschlich von Kindern verstand, habe die Veranlassung gegeben, dort wo Christus ein Kind vorgestellt hatte diese Warnung anzubringen, und so habe unsere Stelle die übrigen ähnlichen Inhalts nach sich gezogen. Die Aehnlichkeit hingegen zwischen unserm V. 3. 4 und Matth. XVIII, 15 und 21. 22 ist nicht so groß, daß nicht beides könnte ganz unabhängig von einander gedacht werden. Auch als Auszug aus jener Rede wäre unsere Stelle theils zu dürftig, theils zu künstlich zusammengezogen. Was aber unsern zweiten Spruch V. 5-10 betrifft: so hängt er wol in sich genau zusammen, und ich bin keinesweges der Meinung V. 7-10 von 5 und 6 zu trennen. Vielmehr nachdem Christus den Jüngern gesagt, das rechte Vertrauen auf die ihnen mitgetheilten Kräfte und auf die Göttlichkeit der ihnen anvertrauten Sache werde sie in Stand sezen, jedesmal im Augenblikk das nothwendige, wie außerordentlich es auch sei, zu unternehmen und auszurichten; denn mehr darf man wol in die wie es scheint solenn hyperbolische Redensart nicht füglich hineinlegen: so war es sehr natürlich, daß er ihnen zugleich einschärfte, deshalb ja keine äußerlichen 213
Aufmunterungen und Vorzüge als Belohnung zu erwarten. Ob Christus auch bei Gelegenheit der Heilung jenes epileptischen, der auf ihn wartete, als er von der Verklärung auf dem Berge zurükkam, als Antwort auf eine ganz andre Frage der Jünger etwas so ähnliches gesagt, wie Matth. XVII, 20 steht, will ich gern dahin gestellt sein lassen, und beziehe mich nur auf das oben darüber gesagte; aber unsere Stelle ist gewiß nicht von dorther, denn sie läßt sich an jene Veranlassung gar nicht anknüpfen. Eben so wenig aber möchte ich behaupten, daß diese Sprüche noch mit unserm bisherigen in Verbindung stehn. Zuviel Zwischenreden müßten ausgefallen sein, und mehr als wir nach der bisher bewährten Weise unseres Referenten erwarten

dürfen, wenn wir von der bisherigen Gedankenreihe und Richtung auf die Bitte *πρόσθες ἡμῖν πίστιν* kommen sollten. Auch ist der Ausdrukk *καὶ εἶπον οἱ ἀπόστολοι τῷ κυρίῳ* verdächtig; denn diese Benennungen sind den ursprünglichen Berichten, die wir in unserm Evangelium bis jezt angetroffen haben, fast durchaus fremd, und bringen also sehr natürlich auf den Gedanken, daß dieses am Ende einer einzelnen Erzählung von einer spätern Hand hinzugefügt sei aus einer andern Quelle.

Wie es zugegangen sein mag, daß die folgende Erzählung XVII, 11 – 19 gegen das bisher bemerkte Verfahren unsers Sammlers ihren ursprünglichen Anfang behalten, ist schon oben angeführt. Viel früher konnte er ihr in der Voraussezung, sie gehöre in diese nämliche Reise, ihren Plaz nicht anweisen; denn noch XIII, 31 flgd. war Jesus in Galiläa und gedachte noch ein Paar Tage auf diesem Gebiet zu bleiben. Ob die Voraussezung selbst aber richtig gewesen, dürfen wir uns wol nicht anmaßen zu entscheiden, und sollten ja eher glauben, daß unser Sammler, oder vielleicht auch der Ordner unseres ganzen als er auch diese Sammlung prüfte, sich dessen vergewissert habe. Unwahrscheinlich indeß können wir sie nicht finden, indem das Reisen zwischen Samaria und Galiläa hindurch, das heißt längs der Grenze beider Landschaften hin — denn nur so kann ich *διὰ μέσου Σαμαρείας καὶ Γαλιλαίας*, wie schon oben bemerkt, verstehen — sich am besten in eine so wenig eilige zu beiden Seiten des Weges sich ausbreitende Reise schikkt, wie diese, wo Jesus die Siebzig vorausschikkt und ihnen gemächlich und wol auch ihre Spur zu beiden Seiten verfolgend nachreiset. Es ist aber etwas eigenes an dieser Erzählung, daß sie uns genau betrachtet in einiger Ungewißheit läßt, ob die Aussäzigen sich bald nach ihrer Entfernung von Jesu geheilt fanden, und also der umkehrende Jesum noch fast an demselben Orte wiederfand, oder ob sie dem Befehl Jesu folgend zu den Priestern gingen, und auch der Samariter erst nach dieser gesezlichen Erklärung Jesu nachging, um sich ihm dankbar darzustellen. Das leztere ist, da ein Aussäziger

in den wenigsten Fällen im Stande war selbst zu beurtheilen ob er rein sei, das natürlichste; auch klingt Jesu Frage V. 17 wol etwas hiernach; aber man muß befremdet davon sein, daß dieser Umstand nicht in der Erzählung deutlicher sollte heraus-
215 getreten sein. Und dies führt auf den Gedanken, daß die Geschichte, die sich auch hiezu sehr eignet, mehr ihres lehrreichen Inhaltes wegen also in anderer Hinsicht etwas nachlässig sei erzählt worden. Eben darum nun glaube ich auch nicht, daß die Erzählung sich weiter als auf diese einzelne Geschichte erstrekkt. Die Rede Christi V. 17. und 18 ist die Spize derselben, und sie bedarf daher keiner eigentlichen Schlußformel, doch ließe sich V. 19 so ansehn. Denn diese Formel kehrt zu oft wieder, als daß man sie immer Christo selbst zuschreiben könnte, und zu natürlich war es für die Erzähler wunderbarer Heilungen ihren Bericht damit zu schließen.

Eine neue Erzählung ebenso anfangslos als die meisten bisherigen, und wol auch aus demselben Grunde, hebt also höchst wahrscheinlich an bei XVII, 20. Ob unsre Sammler einen Ueberlieferungsgrund gehabt ihr diesen Plaz anzuweisen, können wir nicht entscheiden; es fehlt hier so ganz an einer sinnlich auffallenden Begebenheit, daß es ein rechtes Glükk gewesen, wenn jemand noch dem forschenden hat angeben können, wann und wo diese Gespräche sich zugetragen. Aber am meisten mit Fug und Recht konnte diese sonst ziemlich zudringliche Frage von einem fremden an Jesum gerichtet werden auf eben der Reise, wo er die Siebzig vorangeschikkt hatte um nochmals das Reich Gottes zu verkündigen. Auch in diesem Bericht spricht übrigens manches dafür, daß er von einem unmittelbaren Jünger höchst treu aufgefaßt ist, wenn auch nicht vollständig. Die Antwort
220 Christi an den Pharisäer ist zu sehr in sich gerundet um ein willkührlicher Auszug zu sein; sie ist vielmehr schwerlich viel ausführlicher gewesen, als wir sie hier lesen. Und wie bedeutend ist diese Kürze und die ganze Richtung der Antwort im Vergleich mit der folgenden an die Jünger gerichteten Rede.

und es wird dabei auf parallele Stellen aus Matthäus verwiesen. Allein ganz unbedingt kann ich dieſer Meinung nicht beitreten. Auf der einen Seite iſt die Formel εἶπε δὲ πρὸς τοὺς μαθητάς den Formeln XV, 11 und XVI, 1 zu ähnlich, als daß man ſchon im Voraus ein Recht haben ſollte ſie anders an-
211 zuſehn; ſondern dieſes erwirbt ſich erſt, wenn man nachweiſet, das XVII, 1 - 4 geſagte ſei wirklich anders woher und paſſe gar nicht in den Zuſammenhang. Anderntheils ſehe ich nicht ein, warum nicht, wenn das ganze XVII, 1 - 10 aus ſolchen angeflikkten Stükken beſteht, von der Veranlaſſung der erſten Sprüche V. 1 - 4 wenigſtens eben ſo viel geſagt worden als von der der lezten V. 5 - 10. Nun iſt es aber auch gar nicht ſchwierig eine Verbindung dieſer erſten Sprüche mit dem bisherigen zu finden. Das Murren der Phariſäer über Chriſti Verhältniß mit Zöllnern und Sündern war doch offenbar um die Menſchen von ihm abwendig zu machen, beſonders τοὺς μικροὺς τούτους, was von den νηπίοις, den einfältigen im Volk, die gewohnt waren der Autorität der Schriftgelehrten zu folgen, in dieſem Zuſammenhang zu verſtehn iſt. Und ſo iſt auch das ἁμαρτάνειν τὸν ἀδελφὸν εἰς σέ V. 3 dem gemäß vorzüglich von übereilten unrichtigen Auslegungen und Beurtheilungen, die auch wol freundlich und gleich geſinnte machen könnten, gemeint. Beides ſezt Jeſus, um nicht mißverſtanden zu werden, entgegen. Hütet euch vor den Feinden, die durch boshaftes ungerechtes Tadeln die Menſchen von euch abwendig machen, und alſo die Verbreitung des Gottesreiches auf alle Weiſe zu hindern ſuchen. Wenn aber Brüdern begegnet auf eine äußerlich ähnliche Weiſe ſich gegen euch zu vergehen, die weiſet auf andre Art immer wieder in Liebe zurecht. Zwar Matth. XVIII, 6. 7 ſtimmt bis auf die umgekehrte Ordnung mit unſern V. 1 und 2
212 faſt wörtlich überein, ſo daß man kaum glauben kann, ſo ähnliches ſei von demſelben zu denſelben zu zwei verſchiedenen Malen geſprochen. Allein wiewol ſich bei Matthäus an dieſe Stelle noch mehreres die σκάνδαλα betreffendes anſchließt, will ſich

doch das ganze nicht recht zu der Frage schikken, wer der größte im Himmelreich ist, und erst V. 10 schließt sich wieder näher an V. 5. So daß man eher glauben möchte, der Ausdrukk ἕνα τῶν μικρῶν τούτων, den einer fälschlich von Kindern verstand, habe die Veranlassung gegeben, dort wo Christus ein Kind vorgestellt hatte diese Warnung anzubringen, und so habe unsere Stelle die übrigen ähnlichen Inhalts nach sich gezogen. Die Aehnlichkeit hingegen zwischen unserm V. 3. 4 und Matth. XVIII, 15 und 21. 22 ist nicht so groß, daß nicht beides könnte ganz unabhängig von einander gedacht werden. Auch als Auszug aus jener Rede wäre unsere Stelle theils zu dürftig, theils zu künstlich zusammengezogen. Was aber unsern zweiten Spruch V. 5-10 betrifft: so hängt er wol in sich genau zusammen, und ich bin keineswegs der Meinung V. 7-10 von 5 und 6 zu trennen. Vielmehr nachdem Christus den Jüngern gesagt, das rechte Vertrauen auf die ihnen mitgetheilten Kräfte und auf die Göttlichkeit der ihnen anvertrauten Sache werde sie in Stand sezen, jedesmal im Augenblikk das nothwendige, wie außerordentlich es auch sei, zu unternehmen und auszurichten; denn mehr darf man wol in die wie es scheint solenn hyperbolische Redensart nicht füglich hineinlegen: so war es sehr natürlich, daß er ihnen zugleich einschärfte, deshalb ja keine äußerlichen 213
Aufmunterungen und Vorzüge als Belohnung zu erwarten. Ob Christus auch bei Gelegenheit der Heilung jenes epileptischen, der auf ihn wartete, als er von der Verklärung auf dem Berge zurükkam, als Antwort auf eine ganz andre Frage der Jünger etwas so ähnliches gesagt, wie Matth. XVII, 20 steht, will ich gern dahin gestellt sein lassen, und beziehe mich nur auf das oben darüber gesagte; aber unsere Stelle ist gewiß nicht von dorther, denn sie läßt sich an jene Veranlassung gar nicht anknüpfen. Eben so wenig aber möchte ich behaupten, daß diese Sprüche noch mit unserm bisherigen in Verbindung stehn. Zuviel Zwischenreden müßten ausgefallen sein, und mehr als wir nach der bisher bewährten Weise unseres Referenten erwarten

dürfen, wenn wir von der bisherigen Gedankenreihe und Richtung auf die Bitte πρόσθες ἡμῖν πίστιν kommen sollten. Auch ist der Ausdrukk καὶ εἶπον οἱ ἀπόστολοι τῷ κυρίῳ verdächtig; denn diese Benennungen sind den ursprünglichen Berichten, die wir in unserm Evangelium bis jezt angetroffen haben, fast durchaus fremd, und bringen also sehr natürlich auf den Gedanken, daß dieses am Ende einer einzelnen Erzählung von einer spätern Hand hinzugefügt sei aus einer andern Quelle.

Wie es zugegangen sein mag, daß die folgende Erzählung XVII, 11 – 19 gegen das bisher bemerkte Verfahren unsers Sammlers ihren ursprünglichen Anfang behalten, ist schon oben angeführt. Viel früher konnte er ihr in der Voraussezung, sie gehöre in diese nämliche Reise, ihren Plaz nicht anweisen; denn noch XIII, 31 flgd. war Jesus in Galiläa und gedachte noch ein Paar Tage auf diesem Gebiet zu bleiben. Ob die Voraussezung selbst aber richtig gewesen, dürfen wir uns wol nicht anmaßen zu entscheiden, und sollten ja eher glauben, daß unser Sammler, oder vielleicht auch der Ordner unseres ganzen als er auch diese Sammlung prüfte, sich dessen vergewissert habe. Unwahrscheinlich indeß können wir sie nicht finden, indem das Reisen zwischen Samaria und Galiläa hindurch, das heißt längs der Grenze beider Landschaften hin — denn nur so kann ich διὰ μέσου Σαμαρείας καὶ Γαλιλαίας, wie schon oben bemerkt, verstehen — sich am besten in eine so wenig eilige zu beiden Seiten des Weges sich ausbreitende Reise schikkt, wie diese, wo Jesus die Siebzig vorausschikkt und ihnen gemächlich und wol auch ihre Spur zu beiden Seiten verfolgend nachreiset. Es ist aber etwas eigenes an dieser Erzählung, daß sie uns genau betrachtet in einiger Ungewißheit läßt, ob die Aussäzigen sich bald nach ihrer Entfernung von Jesu geheilt fanden, und also der umkehrende Jesum noch fast an demselben Orte wiederfand, oder ob sie dem Befehl Jesu folgend zu den Priestern gingen, und auch der Samariter erst nach dieser gesezlichen Erklärung Jesu nachging, um sich ihm dankbar darzustellen. Das leztere ist, da ein Aussäziger

in den wenigsten Fällen im Stande war selbst zu beurtheilen ob er rein sei, das natürlichste; auch klingt Jesu Frage V. 17 wol etwas hiernach; aber man muß befremdet davon sein, daß dieser Umstand nicht in der Erzählung deutlicher sollte heraus- getreten sein. Und dies führt auf den Gedanken, daß die Geschichte, die sich auch hiezu sehr eignet, mehr ihres lehrreichen Inhaltes wegen also in anderer Hinsicht etwas nachlässig sei erzählt worden. Eben darum nun glaube ich auch nicht, daß die Erzählung sich weiter als auf diese einzelne Geschichte erstrekkt. Die Rede Christi V. 17. und 18 ist die Spize derselben, und sie bedarf daher keiner eigentlichen Schlußformel, doch ließe sich V. 19 so ansehn. Denn diese Formel kehrt zu oft wieder, als daß man sie immer Christo selbst zuschreiben könnte, und zu natürlich war es für die Erzähler wunderbarer Heilungen ihren Bericht damit zu schließen.

Eine neue Erzählung ebenso anfangslos als die meisten bisherigen, und wol auch aus demselben Grunde, hebt also höchst wahrscheinlich an bei XVII, 20. Ob unsre Sammler einen Ueberlieferungsgrund gehabt ihr diesen Plaz anzuweisen, können wir nicht entscheiden; es fehlt hier so ganz an einer sinnlich auffallenden Begebenheit, daß es ein rechtes Glükk gewesen, wenn jemand noch dem forschenden hat angeben können, wann und wo diese Gespräche sich zugetragen. Aber am meisten mit Fug und Recht konnte diese sonst ziemlich zudringliche Frage von einem fremden an Jesum gerichtet werden auf eben der Reise, wo er die Siebzig vorangeschikkt hatte um nochmals das Reich Gottes zu verkündigen. Auch in diesem Bericht spricht übrigens manches dafür, daß er von einem unmittelbaren Jünger höchst treu aufgefaßt ist, wenn auch nicht vollständig. Die Antwort Christi an den Pharisäer ist zu sehr in sich gerundet um ein willkührlicher Auszug zu sein; sie ist vielmehr schwerlich viel ausführlicher gewesen, als wir sie hier lesen. Und wie bedeutend ist diese Kürze und die ganze Richtung der Antwort im Vergleich mit der folgenden an die Jünger gerichteten Rede.

Gegen den Pharisäer läßt sich Christus so nicht auf Abstufungen, auf verschiedene Momente im Kommen des Reiches Gottes ein, sondern sagt ihm nur, So wie du darauf zu lauern scheinst, daß es nämlich mit äußerlich auffallenden Begebenheiten eintreten soll, wird es dir nie kommen; du brauchst gar nicht in die Weite zu sehn, denn es bildet sich in demselben Kreise, in dem du auch lebst, in dem der Lehre und Mittheilung, und ist wirklich schon da. Den Jüngern aber sagt er, es stehe allerdings noch eine Offenbarung des Menschensohnes bevor, welcher aber so schwere Zeiten vorangehn würden, daß sie sehnlich wünschen würden den Anfang jener Erscheinung nur erst eintreten zu sehn. Auf das Auslegen des einzelnen mich hier einzulassen, liegt ganz außer den Grenzen meines Vorsazes; aber ich denke, auch ohne dies wird jeder fühlen, daß wir über diesen Reden die Frage des Pharisäers und die Antwort Christi an ihn gewiß würden verloren haben, wenn wir nur einen Bericht aus der zweiten und dritten Hand hier hätten. Nur wenn aus diesen Punkten unserm Berichterstatter ein günstiges Vorurtheil entstehen soll,
217 darf das ungünstige nicht auf ihm ruhen bleiben, daß er manches hieher nicht gehörige aus andern Reden Christi eingemischt habe. Es fragt sich also zuerst, wie die Uebereinstimmung mancher Stellen mit Stellen aus der großen Rede bei Matth. XXIV zu erklären ist. Wenn wir nicht V. 22–37 ganz aus dem Zusammenhang mit V. 21 u. 22 losreißen wollen, was doch sehr willkührlich und gewaltsam wäre: so können wir nicht beide Reden nur für verschiedene Redactionen von einer und derselben halten. Denn wenn wir uns auch wollten gefallen lassen von der unsrigen anzunehmen, sie sei nicht auf der Reise, sondern in Jerusalem gehalten, wohin Matthäus die seinige offenbar sezt: so giebt auch Matthäus eine ganz andere Veranlassung an, und hält dem gemäß auch im wesentlichen einen ganz anderen Gang. Dennoch sind einzelne Stellen so ähnlich, daß man nicht leicht glauben kann, sie seien zweimal eben so gesprochen, sondern Christus würde sich, zu denselben Menschen redend, entweder beim

zweiten Mal auf das erste bezogen, oder andere einzelne Züge, die ihm eben sowohl zu Gebote stehen mußten, an die Stelle gesezt haben. Meiner Meinung nach findet nun auch hier wieder dasselbe statt, was wir schon öfter gefunden haben. Denn man betrachte nur, wie bei Matth. XXIV, V. 42 sich unmittelbar vortrefflich an V. 36 anschließt, und wie wenig eigentlich zu diesen beiden Säzen das Beispiel von den Tagen Noah, so wie es hier ausgeführt ist, paßt. Denn da Gott zur rechten Zeit dem Noah den Kasten zu bauen befahl, so war es ja eben so gut als ob er ihm Zeit und Stunde offenbart hätte, und so auch verkün- 218
digte Noah den übrigen weiter. Wenn nun eben diesen Beruf auch die Jünger hatten, so paßt dann in diesen Zusammenhang nicht mehr die Ermahnung an sie hinein, daß sie wachen sollten, weil sie die Stunde nicht wüßten. In unserer Rede dagegen steht das Beispiel im Zusammenhang mit der unmittelbar vorher erwähnten, damals beginnenden und von da an immer troz aller Warnungen und Vorherverkündigungen fortgesezten Verwerfung Christi, und paßt vortrefflich. Eben so auch weiter vorn bei Matth. XXIV, V. 27 gehört diese Darstellung von der Schnelligkeit und gleichsam Allgegenwärtigkeit seiner *παρουσία* gar nicht auf V. 26. Denn dort ist das *Ἰδοὺ ἐν τῇ ἐρήμῳ κ. τ. λ.* auf Pseudomessiasse sichtlich bezogen. Wenn man aber gewarnt wird zu diesen nicht hinauszugehn, so kann der Grund hiezu nicht der sein, daß des Menschen Sohn schnell und überall zugleich kommt, sondern, daß er gewiß noch gar nicht da ist, wenn noch viele sich für ihn ausgeben. Und wie ganz unpassend steht wieder hinter diesem Bilde das andere V. 28! Am deutlichsten aber erkennt man dies ungehörige V. 29, der durch diesen Einschub das Ansehn gewinnt, als ob das *σημεῖον τοῦ υἱοῦ* und er selbst darauf folgend nach jener *παρουσία*, die dem Bliz gleich wäre, kommen sollte, und als ob also hier offenbar zwar aber höchst verworren und so wenig geschieden, wie auch ein Prophet nicht sprechen würde, von einer zwiefachen *παρουσία* die Rede wäre, zwischen denen Christus eben nur die ganze neutestamentische

219 Geſchichte verſchwiegen hätte, ohne nur mit einem Wörtchen darauf hinzudeuten. Wogegen ſich V. 29 ſehr ſchön an V. 24 fügt, der nebſt V. 23 ſelbſt nur parenthetiſch iſt, weshalb auch am Schluß der Zuſammenhang mit V. 22 und 21 wieder aufgenommen wird. Es ſcheint alſo faſt, als ob V. 26 nur eine Wiederholung von V. 22 wäre, eben um V. 27 anzubringen, der bei uns an einem ähnlich klingenden aber ganz anders gemeinten Spruch hängt. Denn bei uns iſt von keinen falſchen Meſſiaſſen auch nur entfernt die Rede. So daß eigentlich nichts übrig bleibt aus unſerer Rede, was in den Zuſammenhang bei Matthäus wirklich paßt, als unſer V. 31, bei ihm V. 17 und 18; allein mitten unter den viel ſtärkeren und beſtimmteren Zügen V. 15. 16. 19. 20 ſind dieſe kleineren auch von weniger Wirkung und werden faſt erdrükkt, ſo daß man ſie auch leicht miſſen könnte. Und wo weiter unten unſer Evangelium unſtreitig die in Matth. XXIV enthaltene Rede mittheilt, ſezt es auch andere Züge an die Stelle, und gewiß wird da niemand eine Fuge oder eine künſtliche Veränderung entdekken. Daß das Gleichniß XVIII, 1 – 8 noch in eben dieſen Zuſammenhang gehört, iſt wol nicht zu bezweifeln. Zwiſchenreden, wahrſcheinlich Geſpräche, fehlen unſtreitig, und man ſieht, von dem bisher geſagten ſehr ſtark ergriffen hat der Berichterſtatter nur noch für das ſo leicht in den Sinn und in das Gedächtniß fallende paraboliſche volle Empfänglichkeit gehabt. Die Art aber, wie ſich die Veranlaſſung zu dem
220 Gleichniß, welche er angiebt, an das vorige anſchließt, liegt genug zu Tage. Wenn die Tage der Entſcheidung einmal gekommen waren, ſo konnte keiner etwas anderes thun als auf das ſchnellſte fliehen, wie Jeſus V. 31 deutlich genug ausgeſprochen hatte. Aber er hatte V. 22 harte Zeiten, allerdings dieſelben Verfolgungen, von denen in der ſpäteren Rede deutlicher geſprochen wird, geweiſſagt, und da mögen wol einige Jünger muthlos gefragt haben, wie ſie es wol machen ſollten um dieſe Zeit glükklich und vorwurfsfrei zu überſtehen. Dieſe wies denn der Erlöſer auf unverdroſſene Berufsthätigkeit μὴ ἐκκακεῖν und an-

haltendes Gebet πάντοτε προσεύχεσθαι, und fügte um die Ermahnung zu erheitern die Parabel hinzu, von der man nur wiederum zu leicht den rechten Nerv verfehlt, wenn man übersieht, daß die Ungerechtigkeit des Richters nur in der Härte und Willkührlichkeit besteht, mit welcher er den Richterspruch hinaus schiebt. — Dem zweiten Gleichniß aber V. 9-14 haben viele nicht zugestehen wollen noch in diesem Zusammenhang gesprochen zu sein. Allein die Erzählungsweise ist so gleich, und es ist so leicht auch hier die Verbindung zu entdekken, daß ich diesen Zweifeln keinen Raum geben kann, die wol nur daher entstanden sind, weil man die Parabel fälschlich für antipharisäisch angesehen hat. Wenn einige Jünger sich zaghaft über jene schweren Zeiten, die der Zerstörung des feindseligen Judenthums vorangehn sollten, geäußert hatten, können nicht, sei es nun gleichzeitig oder nach der Belehrung Christi, andere sich zuversichtlich und übermüthig geäußert haben, daß wenn es nur darauf an- 221
käme, es ihnen gewiß nicht fehlen sollte? Kennen wir nicht an dem Petrus ähnliche Vorschnelligkeit? und wissen wir nicht von andern, daß sie sich werth hielten die ersten zu sein im Reiche Gottes? Gegen solche πεποιθότας ἐφ' ἑαυτοῖς, weil sie sich für gerecht hielten, ist die Parabel gerichtet, um zu zeigen, daß derjenige, dem lebhafter im Bewußtsein ist was ihm fehlt als was er hat, bei Gott besser angeschrieben steht. Treffend ist die Lehre, und doch die Form schonend: aber erst auf einen solchen bestimmten und von dem unmittelbaren Inhalt etwas verschiedenen Fall bezogen, wird die Geschichte eine wahre Parabel, und verliert alles schielende und unbestimmte. Und so kann ich nicht umhin von XVII, 20 bis XVIII, 14 zusammenhängende Reden und so auch Eine Erzählung anzuerkennen, die aber mit dem vorhergehenden aus den oben angeführten Gründen wol gewiß nicht zusammengehangen hat, und von der ich auch keine Ursach habe zu glauben, daß ihr das folgende ursprünglich angehört habe.

Diejenigen freilich, welche bei IX, 51 eine besondere Schrift anfangen lassen, welche Lukas seinem übrigens von ihm selbst

verfaßten Evangelium einverleibt habe, ſcheinen mir ohne hinreichenden Grund dieſe Schrift hier zu ſchließen und das folgende wieder dem Lukas zuzuſchreiben. Denn das dieſes folgende ſich auch bei Matthäus und Markus findet, iſt doch kein Grund. Oder warum ſoll eine ſolche Schrift, da ſie doch unmöglich als eigentliches Supplement zum Matthäus und Markus entſtanden
222 ſein kann, nicht auch etwas haben enthalten können, was ſich im Matthäus ebenfalls findet? Und wenn man ſie einmal eine Gnomologie nennen will, gehören dann die beiden Abſchnitte XVIII, 15-17 und 18-30 nicht eben ſo gut in eine ſolche, als das meiſte vorhergehende? Auch kann man ſich ſchwerlich eine Schrift von dieſem Umfange, die ſchon etwas für ſich beſtehendes ſein wollte, ohne einen förmlichen Schluß denken, zumal ſie doch einen ſolchen Anfang hat. Eben ſo wenig zeigt ſich die mindeſte Spur von dem Wiedereintreten des Schriftſtellers, die doch ſchwerlich ſo ganz verwiſcht ſein könnte. Nicht nur die Schreibart iſt in den nächſten Stükken völlig dieſelbe, ſondern auch die Anknüpfungsweiſe unterſcheidet ſich durchaus nicht von dem unmittelbaren Anfügen ohne Beziehung oder Zeit und Ortsbeſtimmung, wie wir es hier faſt überall gehabt haben. Deshalb alſo könnte ſehr gut dies noch an dem vorigen hängen. Was mich aber für die entgegengeſezte Meinung beſtimmt, iſt folgendes. Hat die vorige Erzählung XVII, 20 ohne Zeit- und Ortbeſtimmung angefangen, ſo hat ſie ſich auch höchſt wahrſcheinlich nicht weiter erſtrekken wollen als auf in ſich zuſammenhängende Reden, welche hier geſchloſſen ſind. Hat ſie mit ſolcher Beſtimmung angefangen, und iſt uns dieſe nur aus Schuld des Sammlers verloren gegangen: ſo würde ſie auch im Verlauf, wenn ſich Ort und Zeit geändert, dies wenn auch mit wenigem bemerkt haben; und daß aus der Mitte heraus der Sammler eine ſolche Beſtimmung ſollte weggeſchnitten haben, das iſt wol höchſt unwahrſcheinlich
223 und durch nichts zu belegen. Nun aber iſt ſchwerlich das folgende mit dem vorigen in einem ſo unmittelbaren Zuſammenhang, daß eine ſolche Bemerkung nicht natürlich geweſen wäre.

Nämlich diese Darstellung der Kinder auf einmal in Masse und Gedränge, denn sonst würden die Jünger nicht hindernd dazwischen getreten sein, kann man sich fast nur denken, wenn Christus im Begriff war vor einem Ort abzureisen, wo er einige Zeit verweilt hatte, weil doch eine gewisse Vertraulichkeit dazu gehörte, wenn die Leute auf diesen Gedanken kommen sollten, und wo man nicht hoffte ihn wieder zu sehn, und eben deshalb wünschte den Kindern ein solches lebendiges und symbolisches Denkzeichen von ihm zu verschaffen. Damit stimmen auch Matthäus und Markus überein, wenn der erstere XIX, 15 sagt καὶ ἐπιθεὶς αὐτοῖς τὰς χεῖρας ἐπορεύθη ἐκεῖθεν, καὶ ἰδού und so das folgende anknüpft, der leztere aber, die Darstellung selbst buchstäblich wie Lukas erzählend, die folgende Begebenheit mit den Worten anknüpft καὶ ἐκπορευομένου αὐτοῦ εἰς ὁδόν, die offenbar auch einen Aufbruch andeuten. Ein solcher Aufbruchsmoment ist aber mit dem vorherigen ruhigen Gesprächführen Christi mit den Jüngern nicht dasselbe, und würde also auch angedeutet worden sein. Also ist überwiegend wahrscheinlich, daß unsere Erzählung eine neue ist. Ob sie einen Anfang gehabt hat, der diesen Zustand des Aufbruchs bezeichnet, und den der Sammler auch wegschnitt, weil er eine theilweise Wiederholung seines allgemeinen Anfanges enthielt, oder ob sie auch ἀκέφαλος war, weil sie sich auf nichts weiter einlassen wollte, als was in 224
diesem Moment des Aufbruchs vorfiel, das dürfen wir wol nicht entscheiden. Ueber Ort und Zeit dieser Begebenheit erheben sich aber mancherlei Zweifel, deren Beseitigung, wenn auch an sich ganz gleichgültig ist wo dieses vorgefallen, für uns doch von Wichtigkeit ist, um zu bestimmen wo und wie die Berichte von der ersten und die von der zweiten Reise in unserer Sammlung zusammenstoßen. Die nächste Ortbestimmung bei Matthäus ist XIX, 1 die wunderliche μετῆρεν ἀπὸ τῆς Γαλιλαίας καὶ ἦλθεν εἰς τὰ ὅρια τῆς Ἰουδαίας πέραν τοῦ Ἰορδάνου; was Markus X, 1 durch διὰ τοῦ πέραν τοῦ Ἰορδάνου für διὰ τῆς περαίας verbessert. Nehmen wir diese Verbesserung an, so bleibt

doch zweifelhaft, ob wir die Scene nach Peräa oder in die ὅρια τῆς Ἰουδαίας zu verſezen haben. Denn die lezteren freilich werden allein als Ziel hingeſtellt; aber auf der andern Seite, wozu wurde berichtet daß Chriſtus durch Peräa gereiſet wäre, wenn nichts von dort her erzählt werden ſoll? Nehmen wir ſie nicht an, wie ich denn freilich nicht geneigt bin dem Markus hier viel einzuräumen, ſo müſſen wir uns wol zuerſt von der zwiefachen Willkührlichkeit und Abenteuerlichkeit reinigen, als ob man die Worte μετῆρεν ἀπὸ τῆς Γαλιλαίας als Ende eines Partikularganzen von denen καὶ ἦλθεν εἰς τὰ ὅρια τῆς Ἰουδαίας als dem Anfang eines andern trennen könne, und dann von der andern als ob ὅρια τῆς Ἰουδαίας einen Theil von Peräa bedeuten könne. Das leztere iſt gegen den ganz conſtanten Gebrauch
226 des Wortes ὅρια in unſeren Büchern, indem es überall nur den Genitiv des ganzen bei ſich führt, wovon die ὅρια ein Theil ſind, ſo daß ὅρια τῆς Ἰουδαίας nur ein Theil von Judäa ſein kann, nicht von Peräa, und es hilft nicht zu ſagen, der Zuſaz πέραν τοῦ Ἰορδάνου habe den Ausdrukk für jeden verſtändlich gemacht, indem jeder gewußt daß nichts von Judäa jenſeit des Jordans läge; denn die Bezeichnung bleibt widerſinnig, und konnte deshalb niemanden einfallen; andere Arten aber dieſe Gegend zu bezeichnen mußten ſich jedem genug darbieten. Das erſte wird auch wol niemand annehmen. Eher will ich mir gefallen laſſen, daß ein ſo negativer Ausdrukk wie μετῆρεν ἐκεῖθεν eine kleinere oder größere Erzählung ſchließt, wenn nur von der Abreiſe von einem einzelnen Ort die Rede iſt, nicht aber aus einem Lande, welches der gewöhnliche Aufenthalt Chriſti war. Und doch verſuche jeder ſein philologiſches Gefühl, ob er auch Matth. XIII, 53. 54 das μετῆρεν ἐκεῖθεν und das καὶ ἐλθὼν εἰς τὴν πατρίδα αὐτοῦ ἐδίδασκεν ſo von einander zu reißen wagt. Wenn wir uns alſo dieſer Hülfe entſchlagen, was bleibt uns übrig, als daß wir ἦλθεν εἰς nicht überſezen, er kam in die ὅρια, ſondern er ging in die ὅρια, ſo daß es ſtatt ἐπορεύετο ſteht, wie um nur bei demſelben Matthäus ſtehn zu bleiben XV, 29 ἦλθε παρὰ τὴν θά-

λασσαν τῆς Γαλιλαίας, und daß wir dann πέραν τοῦ Ἰορδάνου als nähere Bestimmung dieses Gehens annehmen, das heißt auf die Verbesserung des Markus zurükkommen, mithin auch auf den oben geäußerten Zweifel. Dieser betrifft aber nicht nur den Ort, sondern auch die Zeit. Denn ist diese Kinderseegnung nach 226
Peräa zu sezen: so kann sie geschehen sein entweder auf der Reise zur Tempelweihe, wenn, was ohnedies wahrscheinlich ist, Jesus, nachdem er längst den Grenzen Samarias und Galiläas hingegangen, etwa bei Bethabara über den Jordan ging, um nicht, da er keinesweges schnell reisen wollte, sich der Ungastfreiheit der Samariter auszusezen; es kann aber auch geschehen sein, als er sich nach dem Tempelweihfest in Peräa aufhielt, und lezteres ist dann wahrscheinlicher, weil wol nur um diese Zeit Jesus mit den seinigen sich länger an Einem Orte Peräas aufgehalten; der Aufbruch wäre dann der zur Auferwekkung des Lazarus. Soll aber die Kinderseegnung nach Judäa gesezt werden: so kann sie ebenfalls geschehen sein, entweder auf dem Wege zur Tempelweihe, nachdem Jesus wahrscheinlich in der Nähe von Jericho über den Jordan zurükkgegangen, oder als er sich nach der Auferwekkung des Lazarus in Judäa nahe der Wüste aufhielt. Und auch für diesen Fall ist das leztere das wahrscheinlichere, theils aus demselben Grunde, theils auch weil doch wol das μετῆρεν ἀπὸ τῆς Γαλιλαίας bei Matthäus ausdrükken soll, daß Jesus seitdem seinen Wohnsiz nicht mehr in Galiläa gehabt, und also auch Judäa als Ziel hingestellt wird, weil er dort zulezt gewohnt. Halten wir uns also an das wahrscheinliche: so ist diese Begebenheit nicht mehr in die von Galiläa ausgehende Reise zu sezen; sondern entweder in die Zwischenzeit zwischen beiden Reisen, oder in den Anfang der lezten Reise. Welche aber von die- 227
sen beiden Annahmen den Vorzug verdiene, das kann wol nur der weitere Verlauf der Erzählungen bei beiden Evangelisten entscheiden. Erklärt sich dieser mehr für Judäa: so werden wir uns dann müssen gefallen lassen anzunehmen, daß die Erwähnung des Weges durch Peräa bei Matthäus eine bloße Notiz ist, auf

die ſich nichts weiter bezieht. Der weitere Verlauf aber iſt dieſer. Daß das Geſpräch mit dem phariſäiſchen Jüngling, und was dazu gehört, bei Lukas XVIII, 18-30, bei Matth. XIX, 16-XX, 16 oder wenigſtens bis XIX, 29, bei Markus X, 17-31, noch in denſelben Moment des Aufbruchs wie die Kinderſegnung fällt, ſcheint aus allen Umſtänden hervorzugehn. Wir brauchen uns nicht etwa an des Markus προσδραμὼν καὶ γονυπετήσας allein zu halten, welches recht ſo klingt, als ob er im Augenblikk, wo Jeſu aufbrach, ihm noch eilig und faſt gewaltſam in den Weg getreten wäre; aber nicht nur des Matthäus ἐπορεύθη ἐκεῖθεν καὶ ἰδού — denn dazwiſchen zu interpungiren iſt gar kein Grund — ſagt ganz daſſelbe, ſondern es liegt auch in unſerm ἐπηρώτησε V. 18, denn dies knüpft ſeine Frage an die Aeußerungen Chriſti über die Art die βασιλεία τοῦ θεοῦ aufzunehmen, wovon unſer V. 17 nur den kernhafteſten Spruch aufbewahrt hat. Ob, was Matthäus weiteres XIX, 30-XX, 16 einſchiebt, in dieſen Zuſammenhang gehöre, können wir unentſchieden laſſen. Dann aber laſſen alle drei Evangeliſten diejenige beſtimmte Ankündigung des Chriſto bevorſtehenden Leidens, und zwar als beim Aufbruch nach Jeruſalem geſprochen,
228 folgen, welche Lukas XVIII, 31-34 enthalten iſt; und es fragt ſich nun, iſt es wahrſcheinlicher, daß dieſe auch noch in denſelben Moment zu ſezen iſt, und alſo zu der vorigen Erzählung bei uns gehört, oder nicht. Sehr gut denken läßt es ſich, daß Jeſus, indem er von ſeinem bisherigen Aufenthaltsort aufbricht, erſt von den Einwohnern mit ihren Kindern zum Abſchied umlagert wird, dann noch der Phariſäer ihm in den Weg tritt, und erſt, nachdem dieſer beſeitiget und der etwas unruhige Eindrukk, den Chriſti Rede auf die Jünger gemacht hat, beſänftiget iſt, die Reiſe wirklich angetreten wird, wie auch Markus X, 32 mit dem vorigen verglichen anzudeuten ſcheint, und nun erſt auf dem Wege Jeſus die Zwölf um ſich ſammelt, um ihnen beſtimmt zu ſagen daß jezt ſeine Stunde gekommen ſei. Auch erklärt ſich ſo am leichteſten, und ohne daß man nach einem be-

sonderen Grunde zu suchen braucht, die gleiche Anordnung bei allen drei Evangelisten. Wogegen, wenn diese Ankündigung in den Anfang der lezten Reise, die beiden andern Begebenheiten aber entweder vor die Tempelweihe oder doch vor die Auferweckung des Lazarus gehören, diese Anordnung sich, auch wenn man ein Urevangelium annimmt, nicht leicht erklärt. Daß sie in allen dieselbe ist ohne bedeutendes Dazwischentreten, schon das wird schwer begreiflich, da dieser Zwischenraum nicht ohne Merkwürdigkeiten gewesen sein kann. Aber noch weniger läßt sich einsehen, wie ein Urevangelium, besonders da wir uns so sehr dem lezten Theil der Geschichte nähern, nicht durch wenige Worte die Zeiten sollte mehr gesondert haben, oder wie grade diese sollten verloren gegangen sein, besonders bei unserm, wie man ihm von dieser Ansicht aus nachrühmt, auf Zeitbestimmungen aufmerksamen Evangelisten. Eben so wenig kann die gleiche Anordnung daraus erklärt werden, daß Markus den Matthäus, und Lukas auch noch den Markus vor Augen gehabt. Denn Lukas, eben wegen seiner Aufmerksamkeit auf Ort und Zeitbestimmungen, würde, wenn er auch Gründe hatte das Gespräch über die Ehescheidungen auszulassen, doch diese übereinstimmende Ortsbestimmung aufgenommen haben, zumal noch kurz vorher bei ihm eine andere angegeben ist. Die nähere Vergleichung wird vielmehr zeigen, daß von den ersten beiden Begebenheiten Matthäus und Lukas zwei verschiedene Relationen aufgenommen haben, und Markus entweder noch eine dritte gehabt, oder die seinige aus jenen beiden mit Zusäzen von seiner Art zusammengearbeitet hat. Nehmen wir also an, die drei Begebenheiten sind gleichzeitig: so müssen auch die ersten beiden vorgefallen sein, als Christus zum leztenmal, also höchst wahrscheinlich aus der Gegend von Ephrem, nach Jerusalem aufbrach. Denn als er die lezte Station auf der Reise zur Tempelweihe antrat, konnte er sein Leiden nicht auf diese Weise ankündigen, ohne falsch zu weissagen, man müßte denn annehmen, er habe die Absicht gehabt, zwischen der Tempelweihe und dem Pascha in Jerusalem, oder was in dieser Be-

230 ziehung einerlei wäre in dem nahgelegenen Bethanien zu bleiben, und habe nur hernach dieſen Vorſaz aufgegeben; was aber ſehr unwahrſcheinlich iſt. Eben ſo wenig kann Jeſus dieſe Ankündigung gemacht haben, als er zur Auferweckung des Lazarus aus Peräa aufbrach; denn damals dachte er gar nicht unmittelbar nach Jeruſalem zu gehen. Nehmen wir aber auch die Gleichzeitigkeit aller drei Begebenheiten bei dem lezten Aufbruch nach Jeruſalem an: ſo iſt freilich wol das wahrſcheinlichſte überall getroffen, aber für die Beſchaffenheit unſerer Erzählungen noch nicht alles aufgeklärt. Es fragt ſich nämlich, ob die demnach urſprünglich zuſammenhängende Erzählung von XVIII, 15 – 34 hier abgeſchloſſen iſt, oder ob ſie mit dem folgenden weiteren Bericht von dieſer Reiſe urſprünglich zuſammengehangen hat. Das leztere wird man freilich ſehr wahrſcheinlich finden; denn wie natürlich iſt es, daß was beim Aufbruch geſchehen iſt als Einleitung des ganzen Reiſeberichts erzählt worden ſei! Nur tritt wiederum die Unwahrſcheinlichkeit ein, daß, da im folgenden die Orte ſo genau angegeben werden, dieſes am Anfang gar nicht geſchehen iſt, wozu ſich noch geſellt, daß, wie ſchon oben bemerkt iſt, V. 31 – 34 ſich ſchon allein recht gut als Einleitung zum weitern Reiſebericht ausnehmen, in der man wegen des unmittelbar folgenden Jericho die Angabe der Oertlichkeit weniger vermißt, ſo daß doch noch zweifelhaft bleibt, ob vor XVIII, 15 ein eintretender Anfang weggefallen iſt, oder ob V. 15 – 30 nicht
231 ohnerachtet der Gleichzeitigkeit mit 31 – 34 doch hier eine eigne Erzählung geweſen iſt, eines Anfanges für ſich weniger bedürfend und von einem herrührend, der dasjenige nicht hören konnte, was Jeſus den Zwölfen allein ſagte, in welchem Falle denn V. 31 – 34 die Einleitung zum folgenden wäre, wie denn auch Matthäus ſtreng genommen nur dieſes, nicht jenes, in genaue Verbindung mit der lezten Reiſe nach Jeruſalem bringt. Doch kann mir dieſe Ungewißheit nicht als ein Grund erſcheinen, um den Geſichtspunkt fahren zu laſſen, aus welchem ich dieſe ganze Maſſe aufgefaßt habe, ja nicht einmal mich dahin bringen, die bei der

gleichen Anordnung der Evangelisten so höchst wahrscheinliche Gleichzeitigkeit dieser drei Begebenheiten aufzugeben. Sollte man indeß wegen der Einrichtung unserer Erzählung lieber annehmen wollen, die Einsegnung der Kinder und das Gespräch seien früher vorgefallen: so erklärt sich die Gleichheit der Anordnung nur aus dem gemeinschaftlichen Mangel an Nachrichten über den Aufenthalt auf den Enkänien und in Peräa und Judäa, und auch dieser Mangel ist von unserer Ansicht aus sehr begreiflich. Manches nämlich, was sich auf der Tempelweihe begeben, ist gewiß, bei Johannes zwar nicht, denn der unterscheidet diesen Aufenthalt von dem folgenden, wohl aber bei Matthäus, in den lezten Aufenthalt verlegt. Es wäre auch sonst nicht möglich, was außer den johanneischen Reden er noch hier anführt in den engen Raum weniger Tage hineinzupressen. Der Aufenthalt aber in Peräa und Judäa war gewiß nicht allgemein bekannt, und diejenigen, welche zuerst auf einzelne Nachrichten ausgingen und 232
schriftliche Aufzeichnungen veranlaßten, waren nicht durch das Gerücht angewiesen in jenen Gegenden Erkundigungen einzuziehen. Nachdem aber Matthäus das *μετῆρεν ἀπὸ τῆς Γαλιλαίας* einmal und gewiß in dem angegebenen und bestimmteren Sinne ausgesprochen, konnte auch er nun nichts mehr zwischen diese kleine Begebenheit und die lezte Reise nach Jerusalem einschieben. — Einiges aber muß noch beigebracht werden zur Bestätigung des oben behaupteten, daß nämlich von der Kindersegnung und dem Gespräch mit dem Pharisäer bei Matthäus ein anderer Bericht zum Grunde liege als bei Lukas. Bei der Kindersegnung übergeht Lukas, als nach der Aeußerung Jesu sich von selbst verstehend, die wirkliche Gewährung der Bitte. Dagegen fügt er V. 17 hinzu, was Christus gewiß erst nach vollzogener Handlung zu seinen Jüngern und wol ausführlicher sagte, und was also auch auf die Auslegung des *τοιούτων* V. 16 keinen Einfluß haben darf. Markus vereinigt beide Erzählungen, aber gewiß nicht auf die rechte Weise, und erscheint auch hier nicht als ursprünglich eigne Quelle. Matthäus spricht den Wunsch

der Eltern bestimmter aus, wie ihn wol nur diejenigen äußern konnten, welche die ersten und nächsten standen; Lukas so wie die entfernteren wol werden gesagt haben, sie wollten froh sein, wenn Jesus ihre Kleinen auch nur berühren könnte. Offenbar also sind hier zwei verschiedene Referenten, und die genaueste Uebereinstimmung wieder nur in den Worten Jesu. Dasselbe gilt
233 von dem folgenden Gespräch, nur daß hier auch in den Worten Jesu Abweichungen vorkommen, die jedoch theils in Abkürzung, wie bei Lukas das Auslassen der Frage *ποίας ἐντολάς*, theils in verschiedener Auffassung des aramäischen gegründet sind, so daß wol die Lesart bei Matthäus *τί με ἐρωτᾷς περὶ τοῦ ἀγαθοῦ* die Worte Christi am richtigsten wiedergiebt. Im folgenden wird die Erzählung bei Matthäus umständlicher, aber dabei auch schwerfälliger. Von da an aber, wo Petrus auftritt, erscheint mir die des Lukas entschieden reiner und richtiger. Die Aeußerung des Petrus bei Lukas enthält nur eine schlichte Vergleichung mit dem pharisäischen Jüngling, und die Ueberzeugung, daß ihnen, die das eine gehabt was ihm fehlte, die *βασιλεία τοῦ θεοῦ* nicht entgehen könne. Christus bestätigt dieses, und fügt eine Verheißung hinzu, die sich ausdrüklich nur auf die abgebrochenen Familien- und Herzensverbindungen bezieht. Dabei unterscheidet Christus zwei Perioden des Gottesreiches, die *ἐν τῷ καιρῷ τούτῳ* und die *ἐν τῷ αἰῶνι τῷ ἐρχομένῳ*. Nach dem wenigen was hierüber bei Lukas vorkommt, dessen Referent hier abbricht, mag denn wol Christus von dem Antheil der Jünger auch an seinem Herrscheramt geredet haben. Der Referent bei Matthäus aber ist von diesem prächtigen Bilde überwältigt gewesen, hat es vorangestellt, eben dadurch beide Perioden durch einander geworfen, und so das ganze nicht nur verdunkelt, sondern auch durch den bei diesem Verfahren unvermeidlichen Anti-
234 klimax dem Eindrukk geschadet. So kann sich ihm vielleicht auch unvermerkt unter die Herzensverbindungen der irdische Besiz eingeschoben haben, und als Veranlassung dem Petrus die Frage in den Mund gelegt worden sein, deren es, so wie sich die Reden

bei Lukas entwikkeln, gar nicht bedurfte. Markus folgt im wesentlichen dem Lukas so genau, daß man seine Erzählung wol nicht füglich als unabhängig ansehn kann. Er nimmt einiges von Matthäus mit, aber was er selbst hergiebt kann man keinesweges als Berichtigungen aus einer unabhängigen Quelle betrachten. Die Zuversichtlichkeit des Jünglinges konnte Jesu wol keine besondere Zuneigung abgewinnen, und der Ausdrukk οἱ πεποιθότες ἐπὶ τοῖς χρήμασι ist ohne Zweifel eine Beschränkung von späterer Hand. Denn hätte Christus selbst seine Rede so näher bestimmt, so mußte der erste Eindrukk derselben ganz ausgelöscht werden, und weder das περισσῶς ἐξεπλήσσοντο, wodurch das frühere ἐθαμβοῦντο noch soll überboten werden, paßt nach diesen Worten, noch kann man sich nach ihnen die Frage τίς δύναται σωθῆναι erklären, denn alles war schon in einem sehr anschaulichen ja gewöhnlichen Gedanken aufgelöset. Hat nun Markus, wie es scheint, von der Kindersegnung und dem Gespräch mit dem pharisäischen Jüngling neben dem Matthäus auch den Bericht, den wir im Lukas finden, vor sich gehabt: so müßte er ihn gehabt haben, ehe er mit dem vorigen verbunden war, und dies würde dann ein neuer Beweis sein dafür daß hier ein neues ursprüngliches ganze anfängt. Zu bestimmen aber, wie weit es gereicht habe, dazu liefert uns Mar- 235
kus keinen Beitrag, indem er sich nun gleich wieder zum Matthäus wendet. In der Verkündigung XVIII, 31–34 hat Lukas allein den Zusaz V. 34, der freilich mit der Unumwundenheit und Genauigkeit der Rede Christi auf den ersten Anblikk schlecht zu stimmen scheint, und von vielen gebraucht worden ist um eben jene Genauigkeit verdächtig zu machen, als sei sie nur auf Rechnung der Jünger zu schreiben, habe aber in den Worten Jesu gar nicht gelegen. Warum bedenkt man aber nicht, daß alle Ausdrükke in diesem Vers, da Jesus ja in einer seinen Jüngern verständlichen Sprache redete, und sie ihn vernehmen konnten, nur relativ sein können, und die Unvollkommenheit ihres Verständnisses bezeichnen sollen, im Vergleich mit der Art, wie

ſie nach ſeiner Auferſtehung die Nothwendigkeit ſeiner Leiden und die Beziehung prophetiſcher Stellen auf ihn einſehen lernten. Und daß, wer von den Zwölf, die Jeſus damals allein nahm, und von denen alſo alle Berichte hierüber herrühren müſſen, einem vielleicht mit anweſenden den Inhalt dieſes Geſprächs erzählte, auch eine ſolche Aeußerung hinzufügte, iſt ſo höchſt natürlich, daß ich nur um ſo lieber glaube, unſer Berichterſtatter, der wahrſcheinlich ſelbſt von der Geſellſchaft war, habe dieſes Stükk aus dem Munde eines der Zwölf ſeinem Bericht einverleibt.

Ohne alſo beſtimmt zu entſcheiden, ob XVIII, 35 ein ganz neuer Anfang iſt, oder ob es ſchon an XVIII, 15 oder erſt an XVIII, 31 hängt, fragen wir uns, wie weit wir nun von hier an einen ununterbrochenen Zuſammenhang mit Sicherheit verfolgen können. Schon V. 43 klingt freilich ganz wie eine Schlußformel, ſo daß man glauben könnte, ſchon hier breche der Erzähler ab; allein das εἰσελθὼν διήρχετο XIX, 1 bezieht ſich offenbar auf das ἐν τῷ ἐγγίζειν XVIII, 35, daß wir mit Sicherheit annehmen können, derſelbe Erzähler fährt noch fort, bis wir XIX, 28 allerdings wieder eine Schlußformel antreffen, aus der man faſt ſchließen möchte, der Erzähler bleibe hier, als Chriſtus Jericho verläßt, zurükk, und laſſe ihn mit ſeiner Geſellſchaft allein weiter hinaufziehn. Denn im folgenden wird das vorige nicht wieder eben ſo beſtimmt aufgenommen. Nur daß es auch wieder mit der Ortsbeſtimmung und in einer ſehr ähnlichen Formel wie XVIII, 35 beginnt, macht die Identität des Concipienten wahrſcheinlich, und dann ginge dieſelbe urſprüngliche Denkſchrift wenigſtens von XVIII, 35 bis XIX, 48. Denn hier, wie ſchon oben bemerkt worden, wird zu ſehr die ganze folgende Geſchichte im kurzen zuſammengefaßt, als daß man glauben könnte, derſelbe Erzähler wolle uns unmittelbar darauf noch einzelne Züge aus dieſer Zeit vortragen. — In der erſten Geſchichte von der Heilung des Blinden findet ſich zwiſchen den drei Evangeliſten ein doppelter Widerſpruch. Matthäus XX, 29 und Mar-

kus X, 46 ſezen die Begebenheit beim Auszug aus Jericho, Lukas beim Einzug; Matthäus nimmt zwei Blinde an, Markus und Lukas nur Einen. Der Verlauf iſt übrigens ſo genau der- 237
ſelbe, daß an zwei oder drei Geſchichten und an drei oder vier Blinde niemand denken kann. Da nun unſer Referent in demſelben Zuſammenhang und mit gleicher Anſchaulichkeit auch etwas in Jericho ſelbſt vorgefallenes erzählt: ſo hat er unſtreitig, was die Zeitbeſtimmung betrifft, den meiſten Glauben; und ich möchte ungern ſeiner Rede Gewalt anthun, um herauszubringen, Chriſtus ſei ſchon durch die Stadt durchgegangen geweſen, als er ihn geheilt. Eben ſo da Markus den Blinden nennt und als eine bekannte Perſon aufführt: ſo muß man ihm wol vorzüglich darin glauben, daß es nur Einer geweſen, und nicht Zwei. Vielleicht daß der Blinde erſt am folgenden Morgen, als Jeſus aus Jericho weiter zog, ſich recht eigentlich Jeſu anſchloß, und erſt da die Sache dem Referenten des Matthäus zur Kunde kam; vielleicht daß der Referent des Markus, denn etwas eigenthümliches hat Markus hier unläugbar, ein Bewohner von Jericho war, welcher nur wußte oder ſagte, es ſei vor der Stadt geſchehen, und daß Markus in der nähern Beſtimmung dem Matthäus gefolgt iſt, die Zahl aber berichtigt hat. Wie aber Matthäus, der etwas ähnliches ſchon bei den gadareniſchen Dämoniſchen gemacht hat, zu zwei Blinden gekommen iſt, ob mit dem Blinden zugleich noch ein Angehöriger deſſelben ſich an Jeſum angeſchloſſen hat, und die Geſchichte aus Irrthum auf dieſen auch übertragen worden, oder wie es ſonſt zugegangen, wage ich nicht zu beſtimmen. — An die zweite Begebenheit, das beim Oberzöllner Zakchaios genommene Nachtlager, reiht ſich XIX, 11 die Parabel 238
durch die Formel ἀκουόντων δὲ αὐτῶν ταῦτα ſo unmittelbar an, und am Ende derſelben V. 28 ſagt die Formel καὶ εἰπὼν ταῦτα ἐπορεύετο ἔμπροσθεν ſo beſtimmt, daß dieſes geſprochen worden, ehe Chriſtus vom Zakchaios wieder aufgebrochen, daß man auch die früheren nur ihrem weſentlichen Inhalt nach angeführten Reden und Geſpräche V. 7 - 10 nicht anders als an dem

Morgen, als Christus aufbrechen wollte, denken kann, und daß V. 6 die Worte ὑπεδέξατο αὐτὸν χαίρων die ganze Aufnahme beim Zakchaios in sich schließen. Es mußte zwar schon am Abend, wenn der Oberzöllner, wie man doch annehmen muß, wenn man nicht unser διήρχετο mit Gewalt ins Plusquamperfectum zwingen will, in der Stadt wohnte, und nicht schon weiter ab am Wege, vielen bekannt werden und manchen aufgefallen sein, daß Christus zu diesem Manne einging. Aber recht um sie versammeln konnten sich doch die διαγογγύζοντες erst am Morgen, als Christus, wahrscheinlich nicht zeitig, weil sich die Gesellschaft erst sammeln mußte und weil der Weg ohnedies nicht mehr groß war, wieder aufbrechen wollte. Da wurde von pharisäisch gesinnten gemurrt, da that der redliche Zakchaios aus Freude und Dankbarkeit wohlthätige Gelübde, da vertheidigte sich Jesus, wiewol mehr zum Zakchaios Abschied nehmend gewendet als zu dessen Gegnern, und da ließen sich die Stimmen hören, nun würde wol die βασιλεία τοῦ θεοῦ der ganzen Welt offenbar werden, eine Erwartung, welche Jesus durch die Parabel dämpfen und ihr eine andere Gestalt geben wollte. Was nun diese Parabel selbst betrifft: so ist sie ihrem einen Element nach, welches aber hier offenbar mehr Nebensache ist, mit der bei Matth. XXV, 14-30 verwandt: aber ich kann doch nicht die bei Matthäus vorgetragene nur für eine unvollkommene Auffassung von dem halten, was Christus hier gesprochen. Theils nämlich mußte ein jeder Hörer hier nach der Veranlassung, die uns Lukas mittheilt, eher die Hauptsache, nämlich von den feindseligen Bürgern, die nicht wollten, daß der εὐγενὴς über sie herrschen solle, und desfalls bei seiner Rükkunft würden verderbt werden, im Gedächtniß behalten, und die Nebensache von den zehn Knechten vergessen. Theils wenn jemanden diese dennoch als das wichtigste für ihn wenigstens erschienen wäre, würde er sie ja nicht in der Aufzeichnung oder Wiedererzählung ganz umgestaltet haben. Denn hier bei Lukas erhalten alle Diener gleiches, und auch die treuen erwerben mit dem gleichen ungleiches;

hingegen bei Matthäus erhalten sie ungleiches, und erwerben damit verhältnißmäßig gleiches, wodurch die Anwendung dieses parabolischen Elementes eine ganz andre wird. Eben so wenig aber glaube ich, daß Christus bei einer späteren Veranlassung aus unserer zusammengesezten Parabel den einen Theil für sich und so umgestaltet sollte vorgetragen haben; vielmehr ist der umgekehrte Gang offenbar der natürlichere. Auch paßt die Parabel bei Matthäus da, wo sie steht, sehr wenig in den Zusammenhang. Denn wenn sie als Belag zu der Ermahnung γρηγορεῖτε οὖν Matth. XXV, 12 wäre vorgetragen worden: so müßte wenigstens der faule Knecht sich damit entschuldigen, er hätte nun erst recht anfangen wollen zu erwerben, der Herr wäre ihm aber unerwartet über den Hals gekommen; hingegen schließt sich V. 31 sehr gut an V. 13 an. Da sie also doch an diese Stelle bei Matthäus nicht gehört: so glaube ich lieber, daß Christus sie in jener einfachen Gestalt bei einer uns unbekannten Veranlassung, wobei aber wol die ungleiche Begabung der Menschen etwas wesentliches war, früher vorgetragen, und sie dann hier wieder aufgenommen, jedoch mit der bemerkten Veränderung, da es ihm hier auf jene Ungleichheit nicht ankam, vielmehr die Diener, wenn sie geprüft werden sollten, wie viel ihnen in der erweiterten Herrschaft könne anvertraut werden, besser gleiches empfingen. — Die Beschreibung des lezten Theiles der Reise XIX, 29 - 48 ist also höchst wahrscheinlich noch von demselben Referenten, und selbst die Schlußformel V. 47 und 48 möchte ich nur ihm zuschreiben, und nicht dem angenommenen Sammler dieser Erzählungen, ohnerachtet die Worte zugleich das Ende dieser ganzen Sammlung sind. Ich möchte nur sagen, daß dieser Umstand, daß ein auf die Geschichte dieser Reise gestellter Sammler eine Erzählung mit einem so feierlichen Anfang wie IX, 51 und eine mit einem so bestimmten Schluß wie dieser hier vorfand, gar sehr mitgewirkt haben kann zu dem Entschluß die einzelnen Erzählungen auf eine solche Weise zusammenzureihen. Aber als gänzlichen Schluß einer ursprünglichen Erzählung muß ich nach mei-

241 nem Gefühl dieſe Worte auf das beſtimmteſte anſehn, und nicht als Uebergang eines und deſſelben Schriftſtellers von einem Gegenſtande, der Reiſe Chriſti, zu einem andern, ſeinem Aufenthalt in Jeruſalem. Man ſehe nur, wie ganz ähnliche XXI, 37. 38 wiederkommen, da wo ſie doch als Uebergang ganz unnüz wären, ja vielleicht an dieſer Stelle ſogar falſch. Auch müßte, wenn dieſe allgemeine Schilderung Uebergang ſein ſollte, das nächſt folgende offenbar als Beiſpiel an dieſes allgemeine angeknüpft ſein; ſtatt deſſen aber fängt es ſo an, wie eine einzelne Erzählung für einen der von den lezten Tempeltagen Chriſti etwas erfahren wollte, und der alſo ſchon wußte, was er unter den ἡμέραις ἐκείναις zu verſtehen habe. So daß der Gedanke dieſe Verſe nur als ein Bindungsmittel anzuſehen bei mir gar nicht Wurzel faſſen will. Eben ſo wenig aber kann ich bergen, daß auch die nächſt vorhergehenden Worte V. 45. 46 mir ſchon gewiſſermaßen in der Mitte zu ſtehen ſcheinen zwiſchen der Schlußformel und der bisherigen Erzählung. Sie nähern ſich jener an Allgemeinheit, es fehlt ihnen ſchon ganz die bisherige Ausführlichkeit und ſinnliche Anſchaulichkeit; und ich möchte ſchließen, unſer Berichterſtatter habe Chriſtum nur bis zum Eingang in die Stadt begleitet; von da an habe ihn ſein Weg gleich von Chriſto abgeführt, und er habe deshalb auch nur bis hieher mit der Lebendigkeit eines Augenzeugen geſprochen; was hingegen im Tempel, wohin er freilich ſehen konnte daß Chriſtus ſeinen Weg nahm, noch vorgefallen, das füge er nur vom Hörenſagen
242 und alſo auch nur in den allgemeinſten Zügen hinzu. Dann aber kann er auch ſehr leicht mit Unrecht das, was erſt einen Tag ſpäter geſchah, auf dieſen Tag der erſten Ankunft übertragen haben; und wer jene Vermuthung mit mir theilt, der wird nicht mehr wollen unſer Evangelium neben dem Matthäus als Zeugen aufſtellen gegen Markus, welcher ſehr beſtimmt dieſe Begebenheit erſt auf den folgenden Tag ſezt; ſondern wird ſagen, Matthäus und Markus hätten dies mit einander auszumachen. Und gewiß, der Bericht des Markus XI, 11 iſt hierüber zu be-

stimmt, daß nämlich Jesus sich damals, weil es schon spät gewesen, im Tempel gar nicht aufgehalten, sondern nach Bethanien zurükkgegangen sei, und zu genau erzählt er die Sache hernach XI, 15 - 19, als er vom folgenden Tage spricht, als daß man glauben sollte, er hole nur etwas versäumtes nach, oder was er früher nicht Lust hatte zu erzählen, denn im lezten Falle würde er V. 11 das περιβλεψάμενος πάντα nicht geschrieben haben. Dagegen zeigen sich manche Schwierigkeiten, wenn man des Matthäus Bericht XXI, 1 - 17 betrachtet. Nicht nur klingt V. 10, als ob Christus um in den Tempel zu kommen durch einen großen Theil der Stadt hätte gehen müssen, was sich doch anders verhält, sondern es wird auch wirklich zuviel, daß Christus, angenommen die Richtigkeit unsers Berichtes darin daß er am Vormittag von Jericho aufgebrochen ist, diesen Weg zurükklegt mit der Langsamkeit, mit welcher eine große Gesellschaft nur gehen kann, auf dem lezten Theile des Weges offenbar noch aufgehalten durch zunehmendes Gedränge und durch die Bewill- 243
kommungen, daß er dann im Tempel die schwierige Austreibung der Käufer und Verkäufer unternimmt, und dann noch so lange da bleibt, daß, nachdem dieses ganze Gewühl sich verlaufen, die Blinden und Lahmen sich um ihn sammeln können und er sie heilen, und daß dann noch Hoheprieſter und Schriftgelehrte im Tempel sind, gegen die er sich verantworten muß, und so erst endlich nach Bethanien hinausgeht. So daß was Markus meldet sich auch ungleich wahrscheinlicher zeigt, und Matthäus in den Verdacht kommt auch hier in Einen geschichtlichen Bericht zusammengefaßt zu haben was nicht zusammengehört, wie er mit Reden wol öfter gethan hat. Allein gegen die aus unserm Bericht so natürlich hervorgehende Annahme, daß Jesus an demselben Tage, wo er von Jericho aufgebrochen war, doch wenigstens in die Stadt und den Tempel gekommen ist, erhebt sich noch ein anderer Zweifel aus der Erzählung des Johannes, der uns Jesum zuerst in Bethania zeigt, wo ihm ein großes Mahl bereitet ist, und ihn erst am folgenden Tage von dort aus

in die Stadt gehen läßt, und zwar eben ſo auf dem Eſel reitend, eben ſo bewillkommt und begrüßt. Wenn wir glauben im Lukas, wenn auch nur von XVIII, 35, eine fortlaufende und zwar von einem Reiſegefährten herrührende Erzählung zu haben bis XIX, 48, ſo iſt damit unmöglich zu vereinigen, daß Jeſus zwiſchen Jericho und jenem Einzug in die Stadt eine Nacht
244 ſollte in Bethanien zugebracht haben. Dies könnte uns alſo anrathen jene Annahme aufzugeben, der Schlußformel die wir XIX, 28 antrafen ihr volles Recht widerfahren zu laſſen, und anzunehmen, als Chriſtus nach Endigung jener Parabel von Jericho aufgebrochen, habe er zwar, wie V. 28 ſagt, ſeinen Weg nach Jeruſalem fortgeſezt, ſei aber deſſelben Tages nur bis Bethanien gegangen, und was uns von V. 29 an weiter erzählt wird, ſei die Begebenheit des folgenden Tages. Allein nicht zu gedenken, daß wir zu einer ähnlichen Trennung dann auch bei Matthäus und Markus uns entſchließen müßten, wo ſie aber durch keine ſcheinbare Schlußformel begünſtigt wird: ſo können wir doch bei unſerer Erzählung, welche auch von V. 29 bis 44 ſo ſehr das Gepräge an ſich trägt den Bericht eines Augenzeugen zu enthalten, nicht begreifen, wie ſie ſo könnte abgefaßt ſein, wenn Chriſtus denſelben Morgen von Bethanien aufgebrochen wäre. Denn theils könnte auf keine Weiſe geſagt werden εἰς Βηθφαγὴ καὶ Βηθανίαν; theils läßt ſich auch nicht begreifen, warum er den Eſel ſich nicht ſollte in Bethanien haben geben laſſen, wo es zwiſchen Abend und Morgen an Gelegenheit einen zu verſchaffen nicht gefehlt haben konnte. Alſo bleibt doch ſchwerlich eine andere Auskunft übrig als anzunehmen, die Ankunft Jeſu in Bethanien, welche Johannes XII, 1 beſchreibt, ſei dieſelbe, die Markus XI, 11 beſchreibt, nach dem von den drei Evangeliſten beſchriebenen Einzug, und nachdem Jeſus bereits aber nur kurz im Tempel geweſen war. Der Einzug aber, den Jo-
245 hannes beſchreibt, ſei nicht der unſrige; ſondern den unſrigen verſchweige er, was ſich am leichteſten wol erklärt, wenn man annimmt, daß er ſelbſt nicht mit zur Stadt hineinging, weil er

etwa darauf nach Bethanien geschikkt wurde, um die Ankunft Christi anzumelden. Am folgenden Morgen aber, nachdem recht bekannt geworden, Jesus sei bereits in der Stadt und im Tempel gewesen, und werde nun wieder und von nun an täglich hereinkommen, da sei eine noch größere Menge Volks von den Zweifeln, deren Johannes erwähnt, befreit ihm freudig entgegen gegangen, und habe in einem noch größern Maaßstabe die festlichen Bewillkommungen des vorigen Abends wiederholt. Dies muß wol jeder sehr natürlich finden, und gar nicht ähnlich manchen andern Fällen, wo die Ausleger, um die Evangelisten in Einstimmung mit einander zu bringen, eine Handlung doppelt annehmen. Denn hier ist eine Wiederholung derselben an sich so sehr wahrscheinlich. Und eben so natürlich wird auch wol jeder finden, daß die drei ersten Evangelisten, gesezt auch sie hätten alle in zusammenhängender Erzählung geschrieben, und des zweiten Eintritts Christi in die Stadt erwähnt, doch diese Bewillkommung nicht wiederholt beschrieben haben würden. Und eben so leicht kann man sich denken, daß Christus den zweiten Tag wie den ersten das Reiten dem Gehn vorgezogen hat, um so mehr als er ein noch größeres Gedränge erwarten mußte. — Doch kommt man, wenn man recht betrachtet wie Johannes dieser Sache erwähnt, eben so leicht auf den Gedanken, er thue es mehr in polemischer Absicht, um von dieser Handlung Christi, 240
gleichviel ob sie demselben Tage oder einem früheren angehöre, allen Schein des absichtlichen zu entfernen, welchen ihr vielleicht das Gerücht, vielleicht schriftliche Erzählungen, die Johannes kannte, geliehen hatten. Denn darum gewiß sagt er so ausdrükklich, die Beziehung dieser ganz zufälligen Handlung auf die prophetische Stelle sei von den Jüngern erst später gemacht worden. Was aber bei Matthäus von zwei Thieren und zwar ziemlich wunderlich gesagt wird, das weiß ich doch nur aus dem Bestreben zu erklären, die Beziehung der Thatsache auf die Stelle bei Sacharja recht genau zu machen. Alles andere scheint mir vergebliche Mühe. Denn sollte Matthäus mit den andern in Ue-

bereinſtimmung gebracht werden: ſo müßte doch der πῶλος es geweſen ſein, den Chriſtus ſich eigentlich beſtellt hätte; aber neben einem πῶλος, auf dem man wenigſtens ſchon reiten kann, wenn er auch noch nicht geritten iſt, läuft die Eſelin nicht mehr her, ſondern hat ihn längſt ſich ſelbſt überlaſſen. Und ſo beſtätigt auch dieſer Umſtand, daß die Erzählung des Matthäus an Urſprünglichkeit der unſrigen und der bei Markus nicht gleich kommt.

Indem wir nun an dem Punkt angekommen ſind, den ich als den Schluß dieſer dritten Maſſe des ganzen anſehe: ſo ſcheint mir nicht undienlich die Anſicht derer, welche nur den größeren Theil derſelben bis XVIII, 14 als eine frühere Schrift gelten laſſen, welche Lukas ſeinem Evangelium einverleibt, noch
247 einmal mit den anderen beiden Hypotheſen vom Urevangelium und von der Benuzung des Matthäus und Markus zuſammenzuſtellen. Wenn die beſondere Schrift vor der Erzählung von Segnung der Kinder zu Ende war, ſo hatte ſie gar keinen Schluß; ſie war eine vielleicht noch unbeendigte auf jeden Fall noch ungeſtaltete Sammlung, die eben ſo wenig ein Reiſebericht als eine Gnomologie heißen konnte, und bei der gar kein Plan erſichtlich iſt, ſo daß man es als ganz zufällig anſehn müßte, daß ſie grade mit Ankündigung einer Reiſe nach Jeruſalem anfing. Wenn nun Lukas vor dem Urevangelium eine beſondere Achtung hatte, und das liegt doch in dem Begriffe, auch ſchon in ſo fern dieſes diejenige Schrift war unter ſeinen Hülfsmitteln, die es am vollſtändigſten auf ein καθεξῆς angelegt hatte: ſollten wir ihm dann nicht den Vorſaz zutrauen die Ordnung dieſer Schrift grade am wenigſten zu unterbrechen? und was konnte ihm denn erwünſchter ſein, als, wenn er doch eine ſo ungeſtalte Sammlung einrükken wollte, alles was er ſonſt von Bereicherungen des Evangeliums aus der Zeit vor der lezten Anweſenheit Chriſti in Jeruſalem in Händen hatte an dieſe Sammlung anzureihen, damit er die Ordnung des Urevangeliums nur einmal für immer unterbrechen dürfe? Die Sammlung gab ſich

hiezu um so leichter her, als sie sichtlich in Galiläa anfängt, noch eine Zeitlang dort verweilt, und zulezt ohne alle bestimmte Oertlichkeit aufhört. Ging aber die Sammlung bis dahin, wo wir sie schließen, dann mußte Lukas sie aus einem ganz andern Gesichtspunkt und höchst wahrscheinlich als ein genau zusammen- 248
hängendes ganze ansehen, dem es Unrecht gewesen wäre dies und jenes auf Gerathewohl ein und an zu schieben. Und, was uns noch näher liegt, was für einen Grund kann er wol gehabt haben, dieser Sammlung ihre Stelle vor dem Abschnitt von der Einsegnung der Kinder anzuweisen, und nicht vielmehr nach dieser und der Frage des ἄρχων, so daß er das παραλαβὼν δὲ τοὺς δώδεκα mit der Ankündigung der Reise IX, 51 in Verbindung gesezt hätte? So daß auch von hier aus wahrscheinlich wird, die Schrift sei weiter gegangen, und ihr Ende sei das von uns angenommene. Auf der andern Seite, wenn diese Schrift XVIII, 14 zu Ende ging, und den auf Ort und Zeitbestimmungen aufmerksamen Lukas hier sehr ungelegen mit einer ganz unbestimmten Oertlichkeit im Stiche ließ, er aber hatte den Matthäus und Markus vor sich: sollen wir glauben, er habe sie so unaufmerksam verglichen und benuzt, daß er zwar hier wieder zu ihnen zurükgekehrt sei, sich aber gar nicht nach der Stelle umgesehn habe, wo er sie verlassen? Denn wenn er dies gethan, wie würde er sich, gesezt auch er habe Ursachen gehabt die Frage von der Ehescheidung auszulassen, die ihm hier so höchst nothwendige Ortsbestimmung haben entgehen lassen, die ihm Matthäus und Markus darboten? Weshalb denn von allen Seiten her am wahrscheinlichsten werden will, unsere Sammlung sei bis zur Ankunft in Jerusalem gegangen und schließe erst hier. Daß die Uebereinstimmung mit Matthäus schon bei dem Ab- 249
schnitt von den Kindern wieder anfängt, erklärt sich freilich am leichtesten, wenn man annimmt, dieser und die beiden folgenden Abschnitte beziehn sich auf den Aufbruch zu einer und derselben nämlich der lezten Reise. Die ganze Sammlung kann aber entstanden sein auf eine mehr oder weniger absichtliche Art. Es

kann ein ohne bestimmten Zwekk sammelndes, weil ihm grade mehreres, was sich offenbar auf Reisen Christi nach Jerusalem bezog, zu Händen gekommen war, auch das übrige dazwischen gefügt haben. Es kann aber auch einer ausdrükklich darauf ausgegangen sein Erzählungen von der lezten Reise Jesu nach Jerusalem zu sammeln. Wie man annehmen kann, daß die Geschichten der lezten Tage und des Leidens zuerst sind von entfernteren Christen erfragt und theils zusammenhängend erzählt, theils aus einzelnen Nachrichten aneinandergefügt worden: so schließt sich jener Wunsch diesem unmittelbar an. Alsdann wird noch wahrscheinlicher, daß alles was unsre Sammlung giebt sich auf Reisen Jesu ereignet hat; nur auf welcher, dies bleibt ungewiß. Nimmt man indeß die einzelnen Anzeigen zusammen, auf welche ich habe aufmerksam zu machen gesucht: so scheint doch im ganzen alles ziemlich so zusammen zu gehören, wie es hier gegeben ist, so daß wir dem Ordner unseres ganzen auch hier Glükk wünschen müssen, daß er an eine so gute Quelle gerathen, und sein Urtheil loben müssen, wenn er vielleicht diese Sammlung manchen andern Materialien, die sich ihm darboten, vorgezogen hat. Auch der Schein, als ob darin mehrmals Ansäze vorkämen, die Jesus genommen zu einer Reise nach Jerusalem, ohne daß eine zu Stande gekommen, dieser verschwindet bei unserer Ansicht gänzlich. Ist der Sammler ausdrükklich von dieser Absicht ausgegangen, so ist auch wol möglich, daß er vieles nach mündlichen Erzählungen selbst concipirt; und dann hat er natürlich, weil er sie gleich für die Sammlung bestimmte, den einzelnen Abschnitten weder Einleitung noch Schluß gegeben, und die Ortbestimmungen, weil er sie doch nicht überall geben konnte, lieber überall weggelassen.

Vierte Masse XX, 1 bis zu Ende.

Wenn wir nun auch diesen lezten Theil des Evangeliums darauf ansehn, ob es sich mit ihm eben so verhält wie mit dem

bisherigen, daß wir weniger Einen Schriftsteller anerkennen müssen, als eine Mehrheit von Concipienten, deren Aufzeichnungen nur von Einem sind geordnet worden: so stoßen wir zuerst auf die schon angeführten Worte XXI, 37. 38, welche zumal, wenn wir noch XXII, 1. 2 mit in Betrachtung ziehn, die beiden Kapitel XX und XXI aus dem Zusammenhange mit dem früheren und späteren bestimmt ausscheiden, und als ein ursprüngliches ganze für sich darstellen, dessen ganz natürlicher Schluß sie sind. Denn wenn wir uns auch nur von XVIII, 14 an den Lukas wieder als Schriftsteller, sei es auch nur vergleichenden und überarbeitenden, denken: dürfen wir glauben, daß er zwei so ähnliche Formeln wie XIX, 47. 48 und XXI, 37. 38 so kurz hinter ein- 251
ander habe folgen lassen, und sie nicht vielmehr in Eine zusammengezogen? Wollte er an jener Stelle eine solche allgemeine Schilderung einrükken, wie sollte es zugegangen sein, daß er dem καὶ ἦν διδάσκων τὸ καθ' ἡμέραν ἐν τῷ ἱερῷ nicht gleich das τὰς δὲ νύκτας ἐξερχόμενος ηὐλίζετο εἰς τὸ ὄρος τὸ καλούμενον ἐλαιῶν hinzufügte? und eben so gehörte das πᾶς ὁ λαὸς ὤρθριζε πρὸς αὐτόν zu dem ἐξεκρέματο αὐτὸν ἀκούειν ganz natürlich. Und nachdem er in eben jener Stelle allgemein gesagt καὶ ἐζήτουν αὐτὸν ἀπολέσαι, καὶ οὐχ εὕρισκον τὸ τί ποιήσωσιν, und hernach einen einzelnen Fall XX, 19 angeführt, wo sie sich kaum aus Furcht vor dem Volk enthielten sogleich Hand an ihn zu legen: wie kann er, ohne sich hierauf im mindesten zurükk zu beziehen, dasselbe XXII, 2 ganz im allgemeinen wiederholen? Und wenn von XVIII, 14 Lukas im Zusammenhange schrieb, war XXII, 2 der rechte Ort zuerst des Osterfestes, auf welches sich ja die ganze Reise bezog, zu erwähnen? Hätte es nicht schon im achtzehnten oder neunzehnten Kapitel oder spätestens am Anfang des zwanzigsten geschehen müssen? Vielmehr verrathen diese Worte ganz bestimmt, daß hier eine neue Denkschrift angeht, die von dem vorigen nichts weiß, und auch von dem Ordner des ganzen nicht mit dem bisherigen in Eins verarbeitet ist; denn dieser Uebelstand hätte ihm unmöglich entgehen

können. Alſo kann weder XXI, 37. 38 im Zuſammenhang mit XIX, 47. 48 geſchrieben ſein, noch XXII, 1. 2 im Zuſammenhange mit XX, 19, ſo daß ſich XX und XXI ganz iſoliren.

252 Beleuchten wir alſo dieſe für ſich als eine urſprüngliche Erzählung: ſo macht ſie gar keinen Anſpruch auf genaue Zeitbeſtimmung oder auf ſtrenge Zeiteinheit. Daß der Ausdrukk ἐν μιᾷ τῶν ἡμερῶν ἐκείνων dieſelbe nur ſcheinbar mit dem vorigen verbindet, iſt ſchon erwähnt; aber anſtatt des unbeſtimmten ἐν μιᾷ könnte doch bei derſelben Entſtehungsart des Anfangs ein beſtimmter Tag vor dem Feſt angegeben ſein, wenn hierauf die Abſicht des Erzählers wäre gerichtet geweſen. Eben ſo unbeſtimmt ſchließt ſie auch, als habe ſie nur einen oder mehrere Tage dieſer Zeit ohne zu wiſſen welche herausgegriffen. Auch iſt gar keine Urſach zu glauben, daß alles hier erzählte an demſelben Tage vorgegangen ſei, vielmehr liegt auch in unſerer Erzählung, wenngleich ſie es nicht ausdrükklich ſagt, die Vorausſezung, daß nach dem mißlungenen erſten Verſuch dem zweiten von XX, 20 an erzählten eine neue Berathung vorangegangen iſt, und mancherlei Anſtalten, da die ἐγκάθετοι doch erſt mußten herbeigeſchafft und gehörig unterrichtet werden, ſo daß höchſt wahrſcheinlich hier von einem Tage auf einen andern übergeſprungen iſt ohne deſſen zu erwähnen. Daher müſſen wir mehr eine innere Einheit aufſuchen, ein Thema, welches dem Erzähler aufgegeben war: und das iſt auch ſehr leicht zu finden; es ſind nämlich die dem lezten mit Hülfe des Judas gelungenen Streich vorangegangenen und von ihm unabhängigen Anſchläge der feindſeligen prieſterlichen Partei. Dieſe finden wir hier im Zuſam-
253 menhange, und alſo wahrſcheinlich auch, ſo weit etwas davon zur Erſcheinung kam, vollſtändig berichtet, aber von einem der keine Gelegenheit hatte ſich auch von dem innern der Sache, von den Berathungen und Vorbereitungen der Feinde Chriſti, zu unterrichten. Daher treten, ſo weit dieſes Thema reicht, nämlich bis XX, 47, alle anderen Verhältniſſe zurükk; weder von dem was Chriſtus gelehrt, noch von Heilungen, an denen es ja auch

in diesen Tagen nicht wird gefehlt haben, ist irgend die Rede. Man könnte hiegegen einwenden, dann würde auch wol von der Frage der Sadducäer, die offenbar nichts für Christi Person verfängliches enthält, nichts hier vorgekommen sein. Allein damit scheint es die Bewandtniß gehabt zu haben, daß diese Frage die zweite Verhandlung Christi mit seinen Gegnern unterbrach, und daß die allgemeine Warnung, mit welcher er seine Antwort schloß, sich doch zugleich auf das Zwischeneintreten der Sadducäer bezog, und ohne dessen Erwähnung nicht verständlich gewesen wäre. Nämlich der erste und zweite Versuch stehen in einem bestimmten Gegensaz: der erste hatte einen officiellen Charakter, es waren Abgeordnete des hohen Rathes, die Christo geradezu eine Rechenschaft abforderten, die andern waren ἐγκάθετοι, welche sich ganz unschuldig anstellten, als ob sie gar keine Absicht auf Christum hätten; der erste ging darauf aus ihn vor die jüdische geistliche Gerichtsbarkeit zu ziehen, der andere etwas hervorzulokken, weshalb sie gegen ihn die römische weltliche aufrufen könnten. Christus weiset diesen auf eine solche Art ab, daß kein Widerspruch entsteht gegen seine Aufforderungen sich in eine βασιλεία τοῦ θεοῦ[254] zu sammeln, die von dem bürgerlichen Zustand ganz unabhängig wäre. Zu dieser Antwort ist offenbar die Frage XX, 41-44 der zweite Theil. Verfängliche Fragen, sagt Christus gleichsam, will ich euch auch wol vorlegen, die ihr nicht beantworten könnt ohne eure Theorie zu verläugnen, oder etwas zu sagen, weshalb ich die Römer gegen euch aufhezen könnte. Denn da sie den Psalm messianisch auslegten, konnten sie wol nicht anders antworten, als, David könne deshalb den Messias zugleich seinen Herrn nennen, weil dieser ein weit mächtigerer König sein solle, als er selbst gewesen; und vorzüglich mußte wol darin liegen, daß er nicht ein den Römern untergeordneter nach Art der Herodianischen, selbst ein Knecht, sein könne. Und wer weiß, ob sie nicht in gegen Christum gehaltenen Vorträgen, an denen sie es gewiß in den Synagogen und Tempelhallen nicht fehlen ließen, sich dieser Auslegung bedient hatten, um zu bewei-

ſen, Jeſus von Nazaret könne der Meſſias nicht ſein. In dieſem genauen Zuſammenhang mit dem vorigen iſt dies Verfahren Chriſti vollkommen verſtändlich und vollkommen ſeiner würdig, verliert aber an beidem nach meinem Gefühl, wenn man es abtrennt und Chriſtum in einem ſolchen Sinne offenſiv verfahren läßt. Angedeutet aber iſt dieſer Zuſammenhang in unſerer Erzählung deutlich genug. Sie erzählt nicht, daß die angeſtifteten Frager und die phariſäiſch geſinnten Schriftgelehrten, welche ſich
255 gewiß ſcheinbar zufällig um den Erfolg abzuwarten umher verſammelt hatten, ſchon weggegangen wären, ſondern nur, daß ſie ſchwiegen, und mit dieſem ἐσίγησαν V. 26 kann man das προσελθόντες δέ τινες ſo genau man will in Verbindung bringen; die γραμματεῖς V. 39, welche um deſto unbefangener und gar nicht im Zuſammenhang mit jenen ἐγκαθέτοις ſich zu zeigen, Chriſto beiſtimmen in ſeiner antiſadducäiſchen Antwort, gehörten offenbar zu den mitwiſſenden, und Jeſus, dem dies nicht entging, richtet nun ſeine vergeltende Frage an ſie, und fügt, weil ſie doch, wenngleich vielleicht diesmal nur mit halbem Herzen, ſich über die Beſchämung der Sadducäer gefreut, ſeiner allgemeinen Warnung gegen die Phariſäer auch noch die vergleichende hinzu, daß er ſie für weit gefährlicher und ſtrafbarer halte als die Sadducäer. Bis hieher alſo iſt alles in unſerer Erzählung durch das angegebene Thema ausſchließend beſtimmt; die noch übrigen beiden Stükke aber XX, 1 - 4 und 5 - 38 haben mit demſelben nichts mehr zu thun, und dieſe ſind gewiß wegen ihres unmittelbaren Zeitzuſammenhanges mit dem lezten Theil der bisherigen Erzählung hinzugefügt, eine unter dieſen Umſtänden von Seiten des Berichterſtatters ſehr natürliche und für ſeine unmittelbaren Leſer höchſt ſchäzbare Zugabe. Schon lehrend hatten die ἐγκάθετοι gewiß Jeſum im Tempel gefunden, und wir müſſen glauben, daß über dieſen Verhandlungen die Zeit, wo man den Tempel allmählig zu verlaſſen pflegte, herangekommen
256 ſei, ohne daß Chriſtus noch eine langgedehnte antipharisäiſche Rede, wie ſie Matthäus XXIII giebt, hätte halten können, wenn

wir auch nicht schon anderwärts her wüßten, daß diese Rede ein zusammengesetztes Werk ist. Indem nun Christus das größte Gedränge sich erst verlieren läßt, und dem Hinausgehn zusieht, beobachtete er die Wittwe, und nachdem er zulezt selbst mit den seinigen den Tempel verlassen, fielen die Gespräche und Reden vor, die uns XXI, 5 - 36 erzählt werden. So erscheint unsere Erzählung gestaltet und entstanden, wenn man sie unbefangen für sich betrachtet; vergleichen wir sie nun auch mit den Berichten bei Matthäus, um zu sehen ob die Art der Uebereinstimmung zwischen beiden sich aus der Benuzung eines gemeinschaftlichen Urevangeliums und verschiedener Hülfsschriften wirklich begreifen läßt, und ebenso ob wahrscheinlich werden will, Lukas habe den Matthäus und Markus vor sich gehabt. Die bloße Gleichheit der Anordnung in diesen Abschnitten, zumal Markus und Matthäus noch mehr und weniger dazwischenschieben, und Matthäus auch einen von den unsrigen ausläßt, kann uns wol nicht nöthigen hier Eine gemeinschaftliche Quelle anzunehmen. Wir können wahrscheinlicherweise die Begebenheiten die in unserer Erzählung zusammengefaßt sind nur auf zwei Tage vertheilen; wenn nun an diesen beiden Tagen, das Lehren, wie es unsre Erzählung mit dem Ausdrukk εὐαγγελίζεσθαι bezeichnet, und das etwanige Heilen, was für diese Tage immer nicht merkwürdig genug war, abgerechnet, in dem Tempelleben Jesu nichts weiter 267
auffallendes vorgekommen ist: wie höchst natürlich wird es dann, daß in mehreren ursprünglichen Erzählungen, wenn sie auch nicht dieselbe Absicht hatten, welche der unsrigen zum Grunde zu liegen scheint, doch die Begebenheiten in derselben Ordnung einander folgen! Daß aber zwischen dem Einzuge Christi und der Verrätherei des Judas in allen drei Evangelien uns im wesentlichen nichts als dieses erzählt wird, das kann doch auf keinen Fall aus einem gemeinschaftlich zum Grunde liegenden Urevangelium erklärt werden; sondern nur daraus, daß keinem von allen dreien hier Erweiterungen und Hülfsschriften zu Gute gekommen sind. Dieser gemeinschaftliche Mangel kann also auch

das Daſein eines Urevangeliums nicht wahrſcheinlicher machen. Vielmehr wenn wir uns ein ſolches denken mit dem Zweck zur Grundlage der Verkündigung zu dienen, und von einem wohlunterrichteten Gefährten der Apoſtel verfaßt: ſo müßten wir uns billig wundern, in demſelben weder von jenen Griechen etwas erwähnt zu finden, die Jeſum zu ſehen begehrten, und die gleichſam als die Erſtlinge der Kirche aus den Heiden angeſehn werden können, noch von jener Stimme vom Himmel, von der doch auch nicht Johannes allein kann gewußt haben. Fragen wir aber, wie genau die Erzählung dieſer Begebenheiten in den drei Evangelien übereinſtimmt, und ob hieraus eine gemeinſchaftliche Quelle wahrſcheinlich wird: ſo ſtoßen wir, wenn wir auf das ganze unſerer Erzählung ſehen, ſogleich auf einen Umſtand, der gar ſehr gegen eine ſolche Vorausſezung ſpricht. Nämlich die Begebenheiten, deren Zuſammenhang durch unſere Erzählung ſehr deutlich hindurchſchimmert, erſcheinen beim Matthäus gänzlich und auf ſehr beſtimmte Weiſe getrennt. Nachdem Jeſus der Deputation geantwortet, heißt es freilich Matth. XXI, 45. 46, die Hohenprieſter und Phariſäer hätten gemerkt, daß ſeine Gleichniſſe auf ſie gingen, und geſucht ihn zu greifen, hätten aber die Menge gefürchtet. Aber damit hängt nicht zuſammen, daß ſie eine neue Berathung gehalten, ſondern dies folgt erſt nach einer andern Gleichnißrede Chriſti XXII, 1 - 15, die ſie gar nicht eben ſo unmittelbar auf ſich zu beziehen Urſache hatten. Auch ſind es nicht, wie bei uns, dieſelben, ſondern hier nur die Phariſäer; ſo daß man die Beziehung dieſer Berathung auf das Mißlingen des vorigen Verſuchs ganz aus den Augen verliert. Doch dies, könnte man ſagen, ſei nur die Folge eben von dem zwiſchen eingeſchobenen Gleichniß. Aber auch hernach, als Jeſus die Frage wegen des Cenſus beantwortet hat, läßt Matthäus dieſe Angeſtifteten XXII, 22 ſich entfernen, und die Sadducäer kommen zwar an demſelben Tage, aber man weiß nicht wie ſpät hernach. Die Phariſäer verſammeln ſich erſt nachher wieder, aber ſie ſchikken nur einen mit einer ganz unverfänglichen Frage ab,

und darauf richtet Christus an die versammelten seine Frage aus dem CXten Psalm. Bei Markus ist es zwar der hohe Rath, welcher auch die Pharisäer und Herodianer mit der Frage wegen des Census abschikkt, aber Christus legt seine Frage, wie der Messias Davids Herr sei, nicht diesen und überhaupt niemanden vor, sie erscheint nur wie eine Stelle aus einer im Tempel man weiß gar nicht ob an demselben Tage gehaltenen Lehrrede; und eben so abgerissen wie aus einer andern Rede erscheint auch die Warnung gegen die pharisäischen Schriftgelehrten, wenngleich sie sonst demjenigen vollkommen gleich ist, was wir bei Lukas lesen. Wie muß nun, frage ich, das Urevangelium beschaffen gewesen sein, daß Erzählungen, die so verschiedene Ansichten geben, daraus haben entstehen können? Eine Frage, zu der man freilich sich nicht veranlaßt sieht, wenn man sich die drei Evangelien in die möglichst kleinsten Abschnitte zerlegt, und nur diese unter sich vergleicht; aber zur Entscheidung der Sache gehört doch diese Frage sehr wesentlich. Denn wenn uns das Urevangelium wahrscheinlich werden soll, müssen wir es uns auch zusammen denken können aus unsern Evangelien. Dazu gehört aber nicht nur, daß wir uns müssen denken können, wie es die einzelnen Begebenheiten erzählt hat, denn hierauf hat der Erfinder desselben ohnstreitig einen erstaunenswürdigen Fleiß und Scharfsinn gewendet, sondern auch ob und wie es sie in Verbindung gebracht hat. Da die Prüfung dieser Hypothese hier nicht mein eigentlicher Zwekk ist: so genügt es mir bei dieser Gelegenheit aufmerksam darauf zu machen, daß man jene Frage aufwerfen müsse bei allen Begebenheiten, die, aus dem Urevangelium herübergenommen, der eine oder andere unserer Evangelisten in unmittelbare Verbindung mit einander bringt, der andere durch anderes dazwischengeschobenes trennt oder wenigstens bestimmt absezt! Was nun unsern Fall betrifft: so bleibt schwerlich etwas anderes übrig, als zu sagen, das Urevangelium habe die Auftritte aufeinander folgen lassen ohne bestimmt zu verbinden oder bestimmt zu trennen, in der Ueberarbeitung aber habe der eine bestimmt verbun-

den, der andre beſtimmt getrennt. Werden wir dann aber nicht viele Veranlaſſung bekommen, wenn wir dieſe Unterſuchung fortſezen, uns das Urevangelium zu denken als ein Aggregat von einzelnen völlig abgeriſſenen Erzählungen, welches ganz gleichförmig hintereinander geſtellt habe dasjenige, was in einem nähern Zuſammenhange unter ſich ſtand, und das was nicht? und kann man ſich ein ſolches wol denken als die urſprüngliche ſchriftliche Abfaſſung wohlunterrichteter Männer, welche die unmittelbaren Augenzeugen befragen konnten, oder wol gar von ihnen beaufſichtet und geleitet wurden? Und wenn dieſe ein ſo wunderliches Ding ſtehen ließen, woraus mit ganz gleichem Recht die verſchiedenſten Bilder konnten gemacht werden: ſo war auf dieſe Weiſe die Folge der Begebenheiten im Urevangelium etwas ganz zufälliges. Und nehmen wir hiezu die Dürftigkeit deſſelben in vielen einzelnen Abſchnitten: ſo gerathen wir wieder, wenn wir uns den Zwekk deſſelben denken wollen, in die auffallendſte Verwirrung. Wollen wir aber auch annehmen, die einzelnen Begebenheiten hätten im Urevangelium nur ſo hinter einander geſtan-
261 den, daß aus demſelben nicht hätte abgenommen werden können, ob ſie in näherer Verbindung ſtanden oder nicht, wiewol ſich eine ſolche Unbeſtimmtheit kaum anders als höchſt abſichtlich denken läßt; und eben deshalb hätte nun der eine Ueberarbeiter bei Matthäus angenommen, ſie gehörten nicht zuſammen, und ſie daher beſtimmt getrennt, der andere beim Lukas hätte das Gegentheil angenommen und ſie daher in Verbindung geſezt: ſo iſt doch auch dieſes nicht durchzuführen. Denn um eine gemachte zu ſein, iſt die Verbindung der einzelnen Beſtandtheile in unſerer Erzählung viel zu leiſe angedeutet, und gewiß würde ſie weit ſchärfer gezeichnet ſein und weit beſtimmter hervortreten, wenn ſie ſo entſtanden wäre. Wie ſie jezt iſt, ſieht ſie keineswegs aus wie das Werk einer zweiten Hand, welche eine unbeſtimmte Erzählung verbeſſern und ergänzen will; ſondern rein wie die Erzählung eines ſolchen, dem der Hergang in ſeinem natürlichen Zuſammenhange gegenwärtig iſt, der es ſich aber gar nicht zur

besondern Aufgabe macht diesen Zusammenhang aufzudekken; also nicht wie etwas abgeleitetes, sondern wie etwas ursprüngliches. Eben so wenig ist aber wahrscheinlich, daß Lukas den Matthäus und Markus vor sich gehabt hat. Denn wie hätte er sich können XX, 20 des wunderlich undeutlichen Ausdrukkes bedienen ἀπέστειλαν ἐγκαθέτους ὑποκρινομένους ἑαυτοὺς δικαίους εἶναι, wenn er bei Matthäus das weit bestimmtere vor sich fand, daß sie von ihren Schülern gemeinschaftlich mit einigen Herodianern unterrichtet und abgeschikkt hatten? Und eben so, wie hätte er nicht weiter hin XXI, 5 sein unbestimmtes καί 262
τινων λεγόντων gewiß vertauscht mit der bestimmteren und sich fortschreitend entwikkelnden Nachricht bei Matthäus und Markus? Offenbar spricht ein solches Nichtbenuzen, um Mängel, die wenigstens bei der Vergleichung sofort fühlbar werden müssen, hinweg zu schaffen, weit bestimmter gegen diese Annahme, als die Uebereinstimmung im einzelnen dafür spricht. Da aber diese Uebereinstimmung unläugbar sehr groß ist: so können wir die Frage nicht umgehn, ob dieselbe Denkschrift, welche Lukas eingerükkt, auch dem auf mancherlei Weise vermehrten Bericht des Matthäus zum Grunde gelegen. Dieses gewinnt auf der einen Seite nicht wenig Wahrscheinlichkeit, wenn wir gleich im ersten Abschnitt der Erzählung in beiden Evangelisten auch dasjenige übereinstimmend finden, was nur Urtheil und Ansicht des Erzählers ist, nämlich wie sich die Deputirten die zweischneidige Frage Christi erklärt haben sollen, zumal sich mehrere Arten denken lassen, wie Christus jede Antwort, die sie darauf geben konnten, würde gewendet haben. Wenn man zwei von einander unabhängige Erzählungen annehmen will, die dennoch hierin übereinstimmen: so müßte entweder Christus selbst sich hernach über seine Absicht gegen die Jünger erklärt, oder sie wenigstens müßten die Sache häufig unter einander besprochen haben, und alle in dieser Erklärung einig geworden sein. In beiden Fällen bleibt immer gleich sonderbar, daß beide Erzähler dies in derselben Form als die Gedanken der Hohenpriester vortragen, und keiner von beiden 263

als Meinung der Jünger oder als Erklärungen Christi. Waren es aber wirklich die Gedanken der Deputirten: so konnten die Erzähler dieſe nur aus einer beſondern Quelle wiſſen, und es wäre wieder unwahrſcheinlich, daß eine ſolche zweien von einander unabhängigen Erzählern offen geſtanden. Wenn man nun annimmt, daß Matthäus die Parabel von den beiden Söhnen, welche ohnedies nicht genau hieher paßt, nach ſeiner Weiſe hier eingetragen, daß er nun einmal im Verändern war, und daher auch Kleinigkeiten in der Parabel vom Weinberg geändert, wenn wir entweder auch die freilich ſehr ungeſchikkte, daß den Deputirten ſelbſt die Antwort auf die Frage, was wol der Herr mit jenen Winzern machen werde, in den Mund gelegt wird, als eine ſolche anſehn, oder dieſe mit Eichhorn als unrichtige Auffaſſung des Aramäiſchen erklären: ſo reichen wir mit dieſer Vorausſezung wol durch den erſten Abſchnitt aber nicht viel weiter, ſondern die zunehmenden Abweichungen machen doch eine ziemlich hochliegende Verſchiedenheit wahrſcheinlich; und ich möchte wenigſtens ſagen, was dem Matthäus urſprünglich und vor ſeinen eigenthümlichen Erweiterungen zum Grunde gelegen, ſei wol eine andere ſchriftliche Auffaſſung derſelben mündlichen Erzählung geweſen, welche einige Umſtände beſſer wiedergegeben als die unſrige, andere auch mangelhafter; und ich halte dies, wenn man ſich erkünſtelter Hypotheſen enthalten will, für die annehmlichſte
264 Erklärung. Auf dieſe Weiſe begreift ſich auch das getrenntere Hervortreten der einzelnen Abſchnitte bei Matthäus, welches wiederum die Einfügung manches ähnlichen erleichterte. Denn daß weder die Parabel von den beiden Söhnen, noch die Frage nach dem vornehmſten Gebot hieher gehört, iſt wol ſo gut als gewiß, und auch von der Parabel vom Gaſtmahl iſt daſſelbe wahrſcheinlich genug. Vor allen aber iſt auch wol die lange antipharisäiſche Rede nur auf Veranlaſſung einer kurzen Warnung, wie Lukas und Markus ſie hier mittheilen, aus mehreren Auszügen anderer Reden aus verſchiedenen Zeiten zuſammengeſezt, wie wir dies von mehreren Stükken ſchon nachgewieſen haben; und da-

her scheint sich auch von dieser Seite die Schlußformel unserer Erzählung zu rechtfertigen, welche nichts davon weiß, daß dieses grade das lezte Mal war, daß Christus im Tempel gelehrt, welches man nur aus dem wahrscheinlich nicht hieher gehörigen aber gewiß sehr kunstreich hieher versezten Ende der Rede bei Matthäus geschlossen hat; so daß auch wol die Bestimmung, was an jedem Tage von den sechs etwa seit Christus Ankunft in der Nähe von Jerusalem geschehen sei, keine große Sicherheit haben kann. — Die nächste kleine Begebenheit kann, wenn sie sich nicht als Lehrstükk fortgepflanzt hat, wol schwerlich für sich allein, sondern nur als Anhang einer größeren Erzählung sein aufgezeichnet worden. Im ersten Fall konnte der Ordner des ganzen, oder ein früherer Besizer unserer Erzählung, wenn er sie einzeln besaß, ihr wol kaum einen andern Plaz als diesen an- 265
weisen; und in dieser erweiterten Gestalt hätte dann unsere Erzählung dem Markus vorgelegen. — Doch sei nun dieses wirklich damals vorgefallen und deshalb ursprünglich mit erzählt worden, oder sei es von anderwärts her später eingeschoben, soviel steht bei mir fest, daß der lezte Abschnitt unserer Erzählung, die Rede Jesu auf Veranlassung der Tempelbetrachtung, XXI, 5 - 38, mit den drei ersten ursprünglich zusammengehangen hat. Schon aus der Schlußformel steht dieses fest, welche sich unmöglich auf diesen Abschnitt allein beziehen kann, indem ja von keinem Lehren im Tempel bestimmt die Rede ist; ja nicht einmal die Zeit des lezten Aufenthaltes Christi in Jerusalem ist darin irgend deutlich bezeichnet. Auch finde ich in der unbestimmten und ungenügenden Erwähnung der Veranlassung *καί τινων λεγόντων περὶ τοῦ ἱεροῦ* eine unverkennbare Uebereinstimmung mit der Nachläßigkeit der früheren Abschnitte in eben dieser Hinsicht; man vergleiche nur XX, 20. 27 und 39, und erinnere sich des darüber schon gesagten. Was nun diesen lezten Abschnitt an sich betrifft, so ist unsere Denkschrift von dieser Rede Christi völlig zusammenhängend und aus sich allein verständlich. Wie die veranlassenden ersten Worte Christi nur auf

die Zerstörung des Tempels gehn, und auf die Einnahme der Stadt die damit natürlich zusammenhängt: so hat auch die Hauptfrage der Jünger keinen andern Gegenstand, und die ausführliche Antwort Christi geht, wenn man alles in seiner gegen-
266 seitigen Beziehung betrachtet, über die vorgelegte Frage auch gar nicht hinaus. Die geweissagten Verfolgungen sind offenbar nur jüdische; die Belagerung und Zerstörung Jerusalems ist offenbar der Mittelpunkt der ganzen Rede, wie man aus der Ausführlichkeit, mit der sie behandelt ist, deutlich sieht; das könnte aber nicht sein, sondern sie hätte müssen ein untergeordneter Gegenstand werden, wenn Christus damals zugleich von einem späteren und weit größeren Ereigniß, von der Vollendung aller irdischen Dinge geredet hätte. Auch der Ausdrukk τὸ τέλος V. 9 deutet sichtlich nur auf die buchstäbliche Erfüllung der Worte, daß dort kein Stein auf dem andern bleiben werde. Die Ermahnungen endlich an die Apostel, die theils in der Rede selbst zerstreut, theils am Ende zusammengefaßt sind, tragen ganz dasselbe Gepräge, und sind gleich unmittelbar an sie gerichtet; so daß man nicht ohne die größte Gewaltthätigkeit die eine auf den jüdischen Krieg und die Zerstörung Jerusalems, die andere auf das Ende der Welt beziehen könnte. Und wie soll man ohne die härteste Verzerrung die Schlußworte V. 32 gleichmäßig auf zwei ganz getrennte und weit auseinanderliegende Gegenstände der Rede beziehen? Was sich hiegegen aus unserer Rede allein sagen ließe, wäre nur, daß der Anfang der Rede Christi sich doch mehr auf die Frage nach seiner παρουσία, wie wir sie bei Matthäus lesen, zu beziehen scheine, daß himmlische und sonstige Schrekkenszeichen an zwei verschiedenen Sellen V. 11 und V. 25. 26 geweissagt werden, was also auf zwei verschiedene Zeiten
267 deute, und daß endlich doch auch bei uns wenngleich nur sehr abgekürzt von einer sichtbaren Wiederkunft des Menschensohnes die Rede ist. Allein dies sind untergeordnete Umstände, welche, wenn wir die Rede des Matthäus XXIV, 4 — XXV, 46 nicht neben der unsrigen hätten, niemand auf diese Art deuten würde,

welche aber eben deshalb lediglich nach der Ansicht, welche die Betrachtung unserer Rede natürlich hervorbringt, erklärt werden müssen, und sich auch sehr leicht unter der Voraussezung begreifen lassen, daß hier nur von der Zerstörung Jerusalems die Rede ist. Denn was den Anfang der Rede betrifft, so ist der Hauptpunkt das λέγοντες ὅτι ὁ καιρὸς ἤγγικε, und sehr natürlich mußte Christus damit anfangen zu sagen, sie sollten sich nicht durch falsche Verkündigungen blenden lassen, die doch immer Verkündigungen des messianischen Reichs waren, so daß dieses ὁ καιρὸς ἤγγικε nur von solchen gerufen werden konnte, die unter seinem Namen kamen. Diese Warnung also mußte voran gehn, wenn die Jünger auch nicht unmittelbar nach Jesu Wiederkunft gefragt hatten, und so schließen sich an dieselbe ganz natürlich die wirklichen Anfänge, innere Unruhen und kriegerische Bewegungen, die aber auch von der gänzlichen Erfüllung noch ziemlich weit entfernt sind. Daß aber von den himmlischen Zeichen an zwei Stellen die Rede ist, hängt damit zusammen, daß offenbar die genauere Beschreibung, welche V. 10 beginnt, unterbrochen wird, um nachzuholen was in näherer Beziehung auf die Jünger vorher geschehen sollte. Die nähere Beschreibung 268
dessen, was zur Katastrophe selbst gehört, tritt erst V. 20 wieder ein, und zu dieser gehören V. 23 und 26 offenbar mit, indem das καὶ πεσοῦνται V. 24, καὶ ἔσαι σημεῖα V. 25 und καὶ τότε ὄψονται V. 27 offenbar einander beigeordnete Glieder der Beschreibung sind, das erste der geschichtlichen Seite, das zweite der physischen, das dritte der höheren religiösen Bedeutung der Begebenheiten, welche eben durch das Zusammentreffen dieser beiden Glieder zu Tage kommt. Daher stehen auch V. 27 und 28 unverkennbar in dem Zusammenhange, daß die Gegner an der Vollendung dieser Dinge den Menschensohn in seiner Herrlichkeit erkennen werden, die Jünger aber schon am Anfange dessen, was mit der Katastrophe genau zusammenhängt, merken sollten, daß ihre Befreiung von den bisherigen Verfolgungen herannahe. So gehen demnach Ende und Anfang genau in einander

auf, und unsere Denkschrift giebt uns ein bestimmtes Bild von dem ganzen Zusammenhang der Rede Christi, in dem wir nichts wesentliches vermissen. Und doch ist diese Denkschrift keineswegs ein künstliches Werk, wie wenn einer absichtlich alles, was sich auf das spätere und größere Ereigniß bezog, ausgelassen, und nur das der Zerstörung von Jerusalem angehörige zusammengestellt hätte; und wer dies behaupten wollte, würde seine Meinung schwerlich im mindesten wahrscheinlich darzustellen im Stande sein. Vielmehr erscheint unsere Denkschrift dem unbefangenen Betrachter als das kunstlose Werk eines aufmerksamen
260 Zuhörers, der Inhalt und Zusammenhang richtig gefaßt hat, dem auch die glänzenden eindrükklichsten Stellen gegenwärtig geblieben, aber der manches einzelne wissentlich oder unwissentlich übergangen hat, und hie und da vielleicht auch zu Umstellungen ist hingerissen worden. Für eine Lükke zum Beispiel zeugt sehr deutlich das τότε ἔλεγεν αὐτοῖς V. 10, sei es daß Zwischengedanken ausgelassen sind, oder daß Christus hier durch die Jünger unterbrochen Gespräch mit ihnen geführt, und so die zusammenhängende Rede wieder aufgenommen habe. Eben so verräth V. 18 eine Lükke oder eine Umstellung; denn schwerlich wird Christus so unmittelbar hinter einander gesagt haben, erst καὶ θανατώσουσιν ἐξ ὑμῶν und dann καὶ θρὶξ ἐκ τῆς κεφαλῆς ὑμῶν οὐ μὴ ἀπόληται; und anderwärts her eingeschoben kann man doch auch keines von beiden halten. Vergleichen wir nun die Rede, wie sie bei uns ist, mit der Aufzeichnung bei Matthäus XXIV, 4 — XXV, 46, wie man dort unmöglich alles auf dieselbe Einheit des Gegenstandes wie hier zurükkführen kann, und wie man doch auf der andern Seite auch mit der Anwendung aller gekünstelten und erzwungenen Hülfen es nicht dahin bringt, was sich auf die beiden so sehr verschiedenen Gegenstände beziehen soll, gehörig und klar auseinander zu halten, und nimmt dazu, wie doch diese Rede warlich zu groß, zu zusammengesezt, zu bilderreich ist für Christum, der sich von den Beschwerden eines durch allerlei Streit und schwierige Händel

mühvollen Lehrtages am Oelberge ausruht: so muß man doch
wol darauf zurükkommen, daß unsere Aufzeichnung die treuere
ist, und daß bei Matthäus alles, was sich nicht auf die Zerstö- 270
rung Jerusalems und des Tempels bezieht, von anderwärts her-
rührt, und nur deswegen hier zusammengetragen ist, weil nur
Rede und Gleichniß ohne alle geschichtliche Veranlassung aufge-
zeichnet vorhanden war, und diese Bestandtheile also nicht selbstän-
dig auftreten konnten, sich aber dieser Rede besser und leichter
als irgend einer früher mitgetheilten anschlossen. Auch hier also
trägt Matthäus mehr das Gepräge einer späteren Ueberarbeitung,
und Markus scheint nicht anders als, wie er pflegt wo eine
Fülle von Reden ihn überströmt, einen Auszug aus Matthäus
zu geben. — Haben wir nun den Grad und die Art der Ueber-
einstimmung zwischen Matthäus und Lukas in den drei ersten
Abschnitten unserer Erzählung am besten daraus erklärt, daß dem
Matthäus zum Grunde gelegen eine andere flüchtiger und un-
zusammenhängender gerathene schriftliche Abfassung derselben münd-
lichen Mittheilung, und daß eben der geringere Zusammenhang
es einer späteren Hand erleichtert fremdes einzuschieben und da-
durch das zusammengehörige mehr von einander zu trennen: so
reicht auch eben dieses hin, um das Verhältniß beider Evangeli-
sten in den beiden lezten Abschnitten zu erklären. Nämlich der
ursprüngliche Concipient bei Matthäus überging die miterzählte
kleine Begebenheit am Gotteskasten, und faßte die folgende Rede
auch, wogegen er ein paar äußere Umstände genauer aufbewahrt
hat, abgebrochen auf, und erleichterte dadurch einer zweiten Hand
das Einschieben jener andern Redetheile und Gleichnisse. Daß 271
Markus mit Lukas die Geschichte am Geldkasten gemein hat, er-
klärt sich aber auch am besten daraus, daß er unsere Erzählung
und zwar auch griechisch, so wie wir sie haben, vor sich gehabt.
Denn die große Uebereinstimmung erklärt sich nicht aus einer
gemeinschaftlichen aramäischen Hülfsschrift, indem das Zusam-
mentreffen zweier verschiedenen Uebersezungen in Ausdrükken wie

ἐκ τοῦ περισσεύοντος, und βίος in dieſer Bedeutung, faſt unbegreiflich wäre.

Geht nun bei XXII, 1 eine neue urſprüngliche Denkſchrift an, und wir fragen nach dem Umfang von dieſer: ſo treffen wir bis zum Ende nur noch auf eine kenntliche Fuge, nämlich XXIII, 49. Sie hat freilich nicht das gewöhnliche Gepräge der Schlußformeln, verräth ſich aber doch als eine ſolche bei näherer Betrachtung. Nämlich V. 48 beſchreibt uns freilich das Ende der ganzen Todesſcene Chriſti, wie es jeder beſchreiben mußte, der auch weiter erzählen wollte, daß nämlich, nachdem Jeſus ſeinen Geiſt ausgehaucht, zumal nun auch die Stunde des Abendgebetes nahte, das Volk, welches Schauens wegen gekommen war, ſich zu verlaufen anfing: der herrſchende Eindruck iſt nur ſehr allgemein und leiſe bezeichnet. Aber warum knüpft die folgende Erzählung gar nicht hier an, wenn ſie Fortſezung der bisherigen iſt? Warum wird nicht geſagt, daß Joſeph — wir erfahren nicht einmal ob er zugegen geweſen oder nicht, was doch eben ſo gut erwähnt zu werden verdient hätte als die An-
272 weſenheit der Frauen —, ſobald er geſehn oder von andern unter den V. 49 erwähnten Bekannten erfahren daß Jeſus wirklich todt und alſo ſeine wenngleich nur eilige und vorläufige Beſtattung noch vor Anbruch des Sabbaths möglich ſei, zu Pilatus gegangen, und daß er Abends, nachdem es völlig ruhig geworden von dem bisherigen Getümmel, gekommen und den Leichnam abgenommen habe? Den Umſtand, daß erſt V. 54, ſehr ſpät offenbar wenn alles Eine Erzählung iſt, erwähnt wird, es ſei παρασκευὴ geweſen, will ich nicht ſehr in Anſchlag bringen; aber warum wird auch die nähere Zeitbeſtimmung σάββατον ἐπέφωσκε gar nicht mit der vorigen ὥρα ἐννάτη auch nur in die geringſte Verbindung gebracht? Hierdurch ſchon wird der Zuſammenhang mit dem vorigen von V. 50 an ſehr zweifelhaft. Fragen wir nun aber weiter, was hat es denn mit der Erwähnung der Bekannten Chriſti und der galiläiſchen Frauen V. 49 eigentlich auf ſich? War hier der Ort dazu, wenn nur ihre An-

wesenheit angezeigt werden sollte, und nicht vielmehr V. 35 mit Beziehung auf V. 27? Gewinnt es nicht ganz das Ansehn, daß sich der Referent auf das Zeugniß dieser Anwesenden berufen will? Dies aber konnte er nur thun entweder am Anfang dieses lezten Auftritts, oder bei dem merkwürdigsten und unglaublichsten Punkt V. 45. 46, oder am Ende seiner ganzen Erzählung, und dies muß also wol hier sein. Aber noch weiter, wenn wir V. 49 in seiner Verbindung mit V. 48 betrachten, müssen wir nicht schließen, die Bekannten Jesu und die Frauen seien mit dem übrigen Volk weggegangen? Stimmt dies nun recht mit 273
V. 55? Gewiß nicht! sondern wäre beides in Verbindung mit einander erzählt worden: so hätte entweder V. 49 gesagt werden müssen, diese seien da geblieben, um zu sehen was mit dem Leichnam Jesu weiter werden würde, und so hätte dann die Erzählung des Begräbnisses müssen angeknüpft werden; oder V. 55 mußte gesagt werden, sie seien mit Joseph zurükkgekommen. Und derselbe Erzähler, der V. 49 außer den Frauen auch die γνωστοὶ erwähnt, mußte dem nicht einfallen, seine Leser würden fragen, ob denn von diesen γνωστοῖς keiner dageblieben oder mit zurükkgekommen um dem Joseph bei der Bestattung behülflich zu sein? Würde er nicht hierüber allerdings uns ein Wort gesagt, gewiß aber nicht die ganze Formel γυναῖκες αἵ τινες ἦσαν συνεληλυθυῖαι αὐτῷ ἐκ τῆς Γαλιλαίας wiederholt haben, als ob von ihnen noch nicht wäre die Rede gewesen, und als ob er nicht mit Bezug auf V. 49 hier ganz einfach hätte sagen können αἱ δὲ γυναῖκες κατακολουθήσασαι κ. τ. λ.? Dieses zusammengenommen glaube ich wird jeden, der sich in die Stelle eines natürlichen Erzählers versezen will, überzeugen, daß unsere Erzählung des Todes Jesu von der folgenden Erzählung des Begräbnisses nichts weiß, und umgekehrt, und daß auch hier der Ordner des ganzen dem schönen Verfahren, nichts in seinen Urschriften um besserer Verbindung willen zu ändern, vollkommen treu geblieben ist.

Betrachten wir nun dies so abgegrenzte Stükk XXII, 1

bis XXIII, 49 genauer: ſo wird es ziemlich ungleichartig erſcheinen. Zwei Erzählungen heben ſich hervor, dem Umfange nach zwar einander ziemlich ungleich, ſonſt aber ſehr ähnlich, weil beide in ihrem Umfange umſtändlich ſind, genau und zuſammenhängend, nämlich XXII, 7-23 und XXII, 39 — XXIII, 49. Was zwiſchen beiden ſteht und vor der erſten, iſt zuſammengedrängt, unklar, abgebrochen, durch einander geworfen. Die Verſchiedenheit deutet offenbar auf eine verſchiedene Entſtehungsweiſe; aber ſie hängt nicht damit zuſammen, daß etwa das eine aus dem Urevangelium ſei, das andere nicht, denn die Beſtechung des Judas gehört ja auch zum Urevangelium. Vielmehr möchte man jene beiden Erzählungen als den eigentlichen Kern anſehn, um welchen herum ſich das übrige angeſezt, weil jene kleineren Stükke unter ſich in keinem Zuſammenhange ſtehn, aber auf eine von jenen beiden Erzählungen bezieht ſich jedes. Ich finde daher als das wahrſcheinlichſte, daß den beiden Haupterzählungen die kleineren Stükke als Erläuterungen und Zuſäze ſind an der gehörigen Stelle zwiſchen geordnet worden, und daraus dieſes Partikularganze, um mich eines Ausdrukks von Paulus zu bedienen, entſtanden iſt, welches der Ordner unſeres Evangeliums ſchon ſo vorgefunden zu haben ſcheint. Zur Erläuterung der Art, wie der Concipient der Gerichts- und Todesgeſchichte den Judas aufführt, mußte eine Nachricht darüber hinzugefügt werden, wie doch Judas an die Spize der von dem hohen Rath ausgeſendeten Schaar gekommen war. Aber dieſe konnte nicht unmittelbar vor
175 die Erzählung des Verraths ſelbſt geſtellt werden, ſondern nur vor die von dem Paſchamahl, weil notoriſch war, daß Jeſus unmittelbar nach dieſem ergriffen wurde, und alſo die Verabredung früher mußte getroffen ſein; daher das Ἤγγιζε δὲ ἡ ἑορτὴ τῶν ἀζύμων, welches die Sache auf eine ganz unbeſtimmte Art nur vor das Paſcha ſelbſt ſtellt. In der Haupterzählung ſelbſt würde gewiß nicht Judas ohne alle Beziehung auf das vorige ὁ λεγόμενος Ἰούδας εἷς τῶν δώδεκα genannt ſein, wenn jene Nachricht und dieſe Erzählung eines wären. Daß aber dieſe

Nachricht auch nicht von der Hand des Lukas ist, sondern er sie schon so vorgefunden, sieht man aus V. 2, den Lukas, da dieses in früheren Abschnitten schon öfter erwähnt war, so nicht könnte geschrieben haben. Eben so wenig aber kann diese Nachricht ursprünglich ein unabhängiges ganzes für sich gewesen sein; dann müßte sie wol etwas umständlicher sein, Zeit, Veranlassung, Bewegungsgründe genauer angeben. Die Erwähnung des hauenden Petrus in der Haupterzählung mußte sehr natürlich die Frage erregen, wie denn Petrus zu dem Schwerdt gekommen; und der Besizer unserer beiden Erzählungen, der sie zu diesem kleinen ganzen vereinigte, war zum Lohn für seine Aufmerksamkeit auf solche einzelne Züge so glükklich von einem der Zwölf mittelbar oder unmittelbar die Auskunft zu erhalten, wie Christus nach dem lezten Mahle, als man aufbrechen wollte, von Schwerdtern die sie brauchen würden geredet habe, und darauf zwei Schwerdter gebracht worden wären. Eben so erfuhr er, vielleicht bei derselben Gelegenheit, vielleicht abgesondert, daß Je- 276
sus dem Petrus seine in der Erzählung gleichfalls erwähnte Verläugnung vorhergesagt, und daß er die so leicht versprengten Jünger noch denselben Abend beim Mahle ihrer bisherigen Standhaftigkeit wegen gelobt und ihnen große Verheißungen gegeben habe. Beides ließ er sich in der Kürze nur mit Andeutung der nächsten Veranlassung erzählen, und gab es so wieder, und auf diese Art sind die drei Abschnitte XXII, 24 bis 30, 31 bis 34, 35 bis 38, ich weiß nicht ob gleichzeitig oder nicht, entstanden als zusammengesuchte oder gefundene Ergänzungen der Haupterzählung, denen ihre Stelle nur hinter dem Paschamahl angewiesen werden konnte, deren Folge unter sich aber hier völlig zufällig ist. Ich glaube, daß diese Ansicht einem aufmerksamen Leser, der vorgefaßte Meinungen auf einen Augenblikk bei Seite stellen kann, sehr einleuchten, und daß sie hernach auch die Vergleichung mit jeder andern Hypothese sehr leicht aushalten wird. Daher gehe ich gleich zur nähern Betrachtung der einzelnen Abschnitte.

Wenn man unſern erſten Abſchnitt XXIII, 1 - 6 mit dem dazu gehörigen bei Matthäus XXVI, 1 - 16 vergleicht: ſo muß man den Unterſchied nothwendig fühlen zwiſchen einer Erzählung, welche die Thatſache an und für ſich darſtellen will, und einer, welche ſie nur beiläufig beibringt um eine andere Erzählung zu erläutern. Man darf allerdings wol auf ein ſolches τότε wie V. 14 bei Matthäus an ſich nicht ſehr viel geben, um ſo mehr
277 da auch das τότε V. 3 nicht genau zu nehmen iſt. Denn wenn die Hohenprieſter erſt zwei Tage vor Oſtern den Beſchluß gefaßt hätten Jeſum mit Liſt aus dem Wege zu räumen: ſo hätten ſie nicht beſchließen können, nicht auf das Feſt. Denn die zwei Tage konnten ſie noch reichlich brauchen zu ihren Anſtalten, und nach dem Feſt mußten ſie erwarten, daß Jeſus ſehr bald abreiſen würde. Darum glaube ich auch nicht, daß das τότε V. 14 ſo zu verſtehen iſt, als ſei Judas unmittelbar von jenem Mahle zu den Prieſtern gegangen um ſich ihnen als Verräther anzubieten, weil ſie ja ſonſt auch vier Tage ſpäter nicht erſt eine ſolche Zuſammenkunft nöthig gehabt hätten. Allein wenn man ſieht, wie Matthäus hier des Mahles erwähnt, von dem wir aus Johannes wiſſen, daß es das Bewillkommungsmahl geweſen: ſo wird man doch faſt unwiderſtehlich darauf getrieben, daß es die Abſicht der Erzählung geweſen beides in Verbindung zu bringen, und die Sicherheit mit welcher Jeſus von ſeinem nahe bevorſtehenden Begräbniß geſprochen als die Veranlaſſung darzuſtellen, von welcher die Handlung des Judas ausgegangen iſt. Hat freilich das Urevangelium nur die Nachricht vom Verrath des Judas gehabt in Verbindung mit dem ſogenannten Uebergang zur Leidensgeſchichte, und Matthäus das bethaniſche Gaſtmahl aus einer Hülfsſchrift, von deren Geſichtszügen und Charakter uns nur leid thut nicht mehr zu erfahren, eingerükkt: ſo iſt dieſes ein bloßer Schein. Kann man aber das wahrſcheinlich
278 finden? Was für einen Grund hatte Matthäus das Gaſtmahl grade hier einzurükken? Lag dieſer in ſeiner Hülfsſchrift, nun ſo muß auch ſie eben dieſen Zuſammenhang aufgeſtellt ha-

ben, und dann ist sie eigentlich die einzige Quelle für diese Abschnitte, und es wird wieder etwas ganz überflüssiges auf ein Urevangelium zurükkzugehn. Um so mehr als von einem gemeinschaftlichen Text zwischen Matthäus und Lukas eigentlich hier gar nicht die Rede sein kann, indem Lukas XXII, 1. 2 mit Matth. XXVI, 1-5 genau betrachtet gar nichts gemein hat; und wenn man Lukas V. 3 bis 6 mit Matth. XXVI, 14-16 vergleicht: so kommt die ganze Aehnlichkeit auf den Ausdrukk ἐζήτει εὐκαιρίαν zurükk, der doch gewiß nicht eben leichter in zwei verschiedenen Ueberseзungen aus derselben aramäischen Urschrift, als in zwei ursprünglich verschiedenen Erzählungen derselben Thatsache, sich wiederholen konnte. Sieht man nun beide als ursprüngliche unabhängige Erzählungen an, und fragt, welche ist die treuere: so muß man antworten, die unsrige hält sich genügsam an das, was unter den Jüngern Jesu allgemein bekannt war. Auch Petrus scheint nicht mehr von der Sache gewußt zu haben, denn er bezeichnet in seiner Rede vor der Wahl eines neuen Apostels die That des Judas mit keinem bestimmteren Namen, der eine nähere Kenntniß seiner Bewegungsgründe und des eigentlichen Hergangs der Sache verriethe. Auch Johannes scheint nicht mehr gewußt zu haben; denn wiewol er die Unzufriedenheit über die Salbung in Bethania dem Judas ausschließlich zuschreibt, legt er doch dieser Begebenheit keinen solchen Ein- 279
fluß bei, sondern sagt auch wie unsere Erzählung, der Teufel habe dem Judas ins Herz gegeben daß er ihn verrieth, welches deutlich genug ausspricht, daß die Sache den Jüngern unerklärlich, also auch in ihren näheren Umständen unbekannt war. Können wir also anders als diese Andeutung bei Matthäus für eine bloße Vermuthung halten? und gebührt nicht wieder unserer Erzählung der Vorzug, weil sie sich von allem willkührlichen der Art frei gehalten hat? Hat aber Matthäus diese Andeutung nicht machen gewollt: so hat er durch Zwischeneinschiebung eines frühern Ereignisses die Sache nur verdunkelt, so daß auch hier Lukas gewiß nicht hinter ihm zurükkgeblieben ist. — Die erste

Haupterzählung nur XXII, 7-23 könnte zweifelhaft lassen, was ihr eigentlicher Zwekk und Gegenstand gewesen sei. Indeß da wir anderwärts her so viel davon wissen, was an diesem Abend sonst geschehen und was geredet worden: so kann man wol nicht leicht glauben, daß dies eine Beschreibung des ganzen Abends sein solle; sondern ich denke, die nähere Betrachtung wird immer darauf ruhen, daß dieses Stükk ursprünglich als ein Bericht von der Einsezung des Abendmahls ist aufgeschrieben worden. Dazu gehörten nothwendig die Aeußerungen Christi, daß dies wissentlich seine lezte Mahlzeit sei; eben so auch daß von der Absicht einer solchen Einsezung niemand zuvor etwas gewußt, sondern Christus nur den Auftrag gegeben das Paschamahl zu bereiten. Nur diese Punkte sind berührt, alles andere ist gänzlich übergangen. Die unverhältnißmäßige Ausführlichkeit am Anfang ist wol zwiefach zu erklären. Einmal begegnet es jedem ungeübten Schreiber und Erzähler leicht am Anfang ausführlicher zu reden, als er hernach durchführen will oder kann. Dann aber scheint unser Concipient, der mittelbar oder im günstigsten Fall unmittelbar die Sache von einem Apostel hatte, in der Art wie Jesus den Auftrag gegeben etwas wunderbares oder wenigstens sehr auffallendes und merkwürdiges gefunden zu haben, was wol eigentlich nicht darin liegt, und dadurch ward er veranlaßt dieses ausführlicher wiederzugeben als das übrige. Ist nun dieser Gesichtspunkt festgestellt: so spricht meinem Gefühle nach noch gar manches sehr deutlich für die Unverfälschtheit und Ursprünglichkeit unseres Berichtes. Der Umstand, daß es Petrus und Johannes gewesen, welche Jesus zur Stadt geschikkt, der in der sonst weit ausführlicheren Erzählung bei Matthäus fehlt, konnte leicht, wenn die Ueberlieferung erst durch mehrere Hände gegangen war, verloren gehen, nicht leicht aber durch eine spätere Hand hinzukommen, außer er müßte rein sein erdichtet worden; wozu aber das? und müßten sich dann auch nicht mehrere Spuren verschönender Erdichtung finden? Vorzüglich aber möchte ich darauf einen Nachdrukk legen, daß die zusammengehörigen

Theile der Erzählung einander gar nicht so genau entsprechen, wie es, da sie sich so leicht dazu hergeben, gewiß der Fall sein würde, wenn irgend eine spätere Hand den Bericht überarbeitet hätte, oder wenn er aus zerstreuten Mittheilungen und Erinne- 281
rungen zusammengesezt wäre. Läßt der Referent Christum bei Ergreifung des Bechers sagen, er werde nicht mehr davon trinken: warum bestimmt er nicht eben so vorher genau den Moment, ob, als das Paschalamm aufgetragen ward, Christus in bestimmter Beziehung auf das Pascha gesagt, er werde nicht mehr von demselben essen, oder bei erster Austheilung des Brotes und mehr in Bezug auf das Brot? Das ist offenbar die natürliche Treue eines solchen, der aus einer mündlichen Erzählung, die ihm geworden, einfach wie er sich erinnert niederschreibt; jeder, der mehr schriftstellern wollte, würde hier nachgeholfen haben. Eben so merkwürdig und beweisend nach meinem Gefühl ist bei der Einsezung des Abendmahls das ähnliche, daß die beim Becher gesprochene Formel der beim Brote nicht genau entspricht, nicht *τοῦτό ἐστι τὸ αἷμα*, sondern *τοῦτό ἐστιν ἡ καινὴ διαθήκη*. Darum kann ich auch denen durchaus nicht beistimmen, die unsere Erzählung der bei Matthäus nachsezen, und auch in dem, was sie wirklich sagt, sie aus jener berichtigen wollen. Warum soll denn Christus nicht am Anfang des Mahles gesagt haben, er werde nun nicht mehr Brot essen und Wein trinken? Mußte nicht doch nothwendig jeder das Brot und den Wein, die Christus eben vor sich stehn hatte und zu essen und zu trinken sich unmittelbar anschikkte, von selbst ausnehmen? Soll man nie sagen können, dies ist meine lezte Mahlzeit, sondern immer nur, dies ist sie gewesen? Daß Christus auch Worte bei dieser Gelegenheit wirklich kann gesprochen haben, die Mat- 282
thäus verzeichnet, und die unser Referent ausgelassen, wie das *εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν*, das will ich unmittelbar nicht bestreiten; aber wo beide wirklich im Widerspruch mit einander sind, da möchte ich abermals unserer Erzählung den Vorzug geben. Nur V. 21–23 machen mich bedenklich, nicht sowol weil daraus fol-

lers, der dieſem nur erzählen wollte, wie Jeſus dem Petrus ſeine Verläugnung vorhergeſagt, ſteigt nicht ſo weit hinauf. Wie hier ein gemeinſchaftlicher Text müßte ausgeſehn haben, und wie die Erweiterungen des einen oder des andern, das möchte ich ebenfalls nicht entwirren. Dieſer Mühe überhebt ſich freilich Eichhorn auch, indem er annimmt, Lukas habe dieſes nicht aus dem Urevangelium genommen, ohnerachtet es ein ihm mit Matthäus und Markus gemeinſchaftlicher Abſchnitt iſt; ſondern mit dem vorigen, mit dem es aber doch ſichtlich gar nicht zuſammenhängt, aus einer andern Quelle. Eine ſolche Annahme that freilich Noth um zu erklären, wie Matthäus und Markus dieſes ſagen laſſen, als man ſchon vom Mahle aufgebrochen war, unterwegens, Lukas aber den Aufbruch erſt ſpäter folgen läßt. Allein eben wenn es erſt da geſagt iſt, und Recht ſoll hierin das Urevangelium doch haben, wie wären dieſe Reden in der andern Quelle des Lukas in unmittelbare Verbindung gekommen mit denen bei der Fußwäſche? und wie wenig überlegend müßte Lukas zu Werke gegangen ſein, wenn er es nicht hier geſtrichen und aus dem Urevangelium an der rechten Stelle eingerükkt hätte? Der ergänzende Erzähler, den ich annehme, hatte keine Veranlaſſung die Zeit genau zu beſtimmen, und der eintragende Sammler, der aber ſeine Hauptdenkſchriften nicht zerſtükkeln und zerſtören wollte, konnte der Ergänzung keinen andern Ort anweiſen, als vor der
286 zweiten Erzählung, und wir haben nicht einmal Urſach beſtimmt anzunehmen, daß er geglaubt habe, dies ſei noch beim Mahle geſagt worden. Iſt nun gleich in einiger Hinſicht der Bericht bei Matthäus hierüber vollſtändiger: ſo glaube ich doch nicht, daß er ganz frei iſt von ſpäteren Erweiterungen. Denn es hat etwas ſehr unwahrſcheinliches, daß Jeſus, wenn er ſo genau in die Tage ſeiner Auferſtehung hineinſah, und alſo auch wiſſen mußte, daß er ſeine Jünger noch mehr als einmal in Jeruſalem ſehen würde, hier bei dieſer Gelegenheit ſollte geſagt haben, er werde ſie nach Galiläa führen. Eben ſo wenig ſehe ich, da Chriſtus es hier ſo entſchieden allein mit Petrus zu thun hat, —

was noch deutlicher wird, wenn wir den Matthäus aus unserer Relation ergänzen, — wie die andern Jünger dazu kommen dasselbe von sich zu versichern. — Der lezte Zusaz V. 35 - 38 ist unserm Evangelium ganz eigenthümlich, eben so unvollständig wie das bisherige erzählt. Man ergänzt sich sehr leicht den Zusammenhang, wenn man, was Jesus V. 35 sagt, an V. 31 anknüpft, und das ganze zwischen diesen und das folgende einschiebt. Dort überging es der Erzähler, eben weil es nicht zum Petrus sondern zu allen gesagt war, und es fällt ihm nur ein bei der Frage nach den Schwerdtern. Will man sich das Gespräch hinter der Verkündigung von Petri Fall denken, so müßten gar viel Mittelglieder fehlen, oder eben auch eine neue Veranlassung, so daß doch die Erzählung nicht zusammenhängend wäre. Daher auch hier die angenommene Entstehungsart alle Erscheinungen am besten erklärt. Uebrigens giebt eben das räth- 287
selhafte darin meinem Gefühle nach diesem Zusaz das sicherste Zeugniß der Aechtheit und Ursprünglichkeit. Denn es drängt sich gar zu deutlich auf, daß es nicht die Absicht Christi gewesen nach Schwerdtern zu fragen, um sich bei dem bevorstehenden Angriff zur Wehre zu sezen; wie wären sonst zwei wol genug gewesen? Gewiß also wäre hier, wenn die Erzählung durch mehrere Hände gegangen wäre, eine wenn auch nur selbst gemachte Erläuterung eingeschlichen, so wie in einer zusammenhängenderen Erzählung das räthselhafte wahrscheinlich von selbst verschwinden würde. — Die Hauptsache ist uns nun noch übrig, nämlich zu erfahren, wie sich die zweite Haupterzählung XXII, 39 — XXIII, 49 zu den verwandten bei Matthäus verhält, und ob auch sie aus einer guten Quelle geflossen. Vorläufig ist hier gleich zu bemerken, daß wenn unsere Erzählung nicht geradezu von Petrus oder Johannes herrührt, dann der Referent offenbar wenigstens nur einiges als Augenzeuge, anderes aber nur aus der zweiten oder dritten Hand oder vom Hörensagen erzählt, ohne jedoch diese beiden Elemente bemerklich zu scheiden, sondern alles in eins verarbeitend. Denn schon von dem Ge-

bete Jesu konnte nur Petrus oder einer von den Söhnen Zebedäi ursprünglich etwas wissen, wie der Bericht des Matthäus bestimmt sagt. Und von der Verläugnung des Petrus scheint auch nach Johannes niemand anders unter den Jüngern als er ein Zeuge gewesen zu sein. Daß nun der Bericht von keinem
288 von diesen herrührt, geht daraus deutlich genug hervor, daß eben was nur einer von diesen wissen konnte am meisten oberflächlich erzählt ist. Denn Petrus, Jakobus und Johannes werden gewiß diese Geschichte nicht erzählt haben ohne dessen zu erwähnen, daß Christus sie allein mit sich genommen. Unser Referent also hat dieses nur aus der dritten Hand summarisch erfahren, daher er auch von dem öfteren Zurükkehren Christi zu den Jüngern nichts weiß. Hierhin rechne ich auch die eigenthümliche Notiz, die V. 43 und 44 eingerükkt ist, denn ächt in unserm Text sind doch diese Worte gewiß. Kann wol einer von den dreien dieses erzählt haben, da doch Jesus sie jedesmal, wenn er zurükkam, schlafend fand? Können die Schlafenden den Engel gesehn haben? und wenn dieser Jesum gestärkt hatte, können sie dann noch den Blutschweiß gesehn haben, noch dazu in der Dunkelheit der Nacht? Hier hat also offenbar genug unser Berichterstatter etwas weit weniger authentisches aufgenommen, und aus verschiedenen nicht gleich lautern Quellen zusammengetragen. Das wahrscheinlichste aber ist mir, daß er etwas poetisches für geschichtlich genommen und es so an dieser Stelle eingeschaltet hat. Denn daß man hymnisch diese von Christo selbst als schwer bezeichneten Momente durch Engelerscheinungen sehr zeitig verherrlicht habe, ist nicht unwahrscheinlich. Dann würde freilich folgen, was aber auch wol an sich nicht unglaublich ist, daß die Erzählung nicht sehr bald nach der Begebenheit selbst ist aufge-
289 sezt worden; wenige Jahre indeß reichen wol hin um so etwas möglich zu machen. Eben so ist auch die Verläugnung des Petrus scheinbar sehr ausführlich und genau erzählt; aber daß wir hier dennoch nicht den Bericht eines Augenzeugen haben, verräth sich durch V. 61. Ohnmöglich nämlich hat Christus die ganze

Zeit über so gestanden, daß er Petrum sehn konnte; denn warum sollte er ihn auch nicht eher warnend angesehn haben? Sondern während dieser Stunde ist Christus aus dem Hofe hineingeführt worden vor Hannas; und wenn er Petrum hierauf ansehn konnte, so ist dies allerdings höchst wahrscheinlich geschehen, indem er abgeführt wurde zu Kaiphas, und in das durch einander laufende Gewühl wieder etwas Ordnung kam. Ein Augenzeuge würde diesen Umstand nicht leicht verschwiegen haben; der abgeleitete Erzähler bemerkte nicht wieviel Anschaulichkeit dadurch verloren ging, da er sein Augenmerk nur darauf gerichtet hatte die buchstäbliche Erfüllung der Worte Christi recht genau herauszubringen. Redet nun unser Erzähler nicht überall als Augenzeuge: so fragt sich, ob er überhaupt und wo er in diesem Falle ist. Ist er von einigem Augenzeuge gewesen, so denke ich ihn mir doch nicht als einen der Zwölf, weil diese wol nicht leicht dazu kamen ausführliche Erzählungen aufzuschreiben, sondern eher als einen andern Schüler Jesu. Demohnerachtet kann er auch schon der Gefangennehmung beigewohnt haben. Denn warum sollen nicht noch manche Freunde sich zu der Gesellschaft gehalten, und die Nächte in demselben Garten zugebracht haben, um 290
am Morgen gleich wieder bei Christo zu sein? Diese nun erwekkte der Lärm der andringenden Schaar, und so konnten sie näher oder ferner Zeugen dessen sein, was geschah. Und in der That scheint mir die Erzählung von V. 47 bis 53 einen solchen Ton zu haben. Natürlich aber sah dennoch nicht jeder alles, ergänzte sich aber auf der Stelle das fehlende theils durch Muthmaßung, theils indem er andere Anwesende befragte. So waren wahrscheinlich hier keine ἀρχιερεῖς und πρεσβύτεροι, auch gewiß nicht der στρατηγὸς τοῦ ἱεροῦ selbst zugegen, sondern dies schließt unser mit den Verhältnissen vielleicht nicht sehr bekannter Berichterstatter nur aus den Worten Christi, die er hörte. Auch scheint er vorher nur die Worte des Petrus gehört zu haben, hat sich aber über den Erfolg durch den hyperbolischen Ausdrukk eines andern täuschen lassen. Vielleicht nun folgte unser Mann

von fern; als aber Chriſtus in den hohenprieſterlichen Pallaſt gebracht wurde, blieb er mit den meiſten übrigen ausgeſchloſſen, und alles zerſtreute ſich bis an den Morgen. Daher nun die Verläugnung Petri zwar ausführlich aber doch nicht augenſcheinlich erzählt wird, wovon es außer dem angeführten noch mehrere Spuren giebt. Auch die Verſpottung Chriſti von der Tempelwache iſt nur vom Hörenſagen erzählt, und eben ſo die Vernehmung Chriſti vor dem hohen Rath, ſo daß unſer Erzähler nicht eher als vor dem Prätorium ſcheint wieder erſchienen zu ſein.
201 Ob ſchon von Anfang an, das möchte ich auch nicht behaupten, vielmehr iſt das erſte auch ſehr ſummariſch und etwas verworren erzählt. Natürlich indeß konnte auch hier nicht jeder alles hören, und namentlich was Pilatus innerhalb mit Chriſto ſprach nur auf einem andern Wege in Erfahrung gebracht werden. Vielleicht könnte man auch noch einen Zweifel dagegen, ob überhaupt unſere Erzählung eine ſolche urſprüngliche ſei, aus dem erregen, was ihr ganz eigenthümlich iſt, nämlich der Abführung Chriſti zum Herodes, da ja Johannes, der ſo zuſammenhängend und dieſes wie es ſcheint ganz von Anfang an erzählt, davon nicht die geringſte Meldung thut. Allein die Sache iſt zu ſpeciell erzählt, als daß man ſie bezweifeln könnte, und unſer Referent ſcheint eben ſo eine Bekanntſchaft im Hauſe des Herodes gehabt zu haben, die ihm dieſes ergänzte, wie Johannes im Hauſe des Hannas. Theils kann die ganze Sache doch vielleicht dem Johannes entgangen ſein, wenn Chriſtus eben wie ihn Pilatus zu ſich hineingezogen hatte, von einer andern Seite abgeführt wurde; theils kann er ſie auch als einen wenig erheblichen Umſtand übergangen haben, da doch gewiß die Abſicht des Pilatus nicht war dem Herodes die Kenntniß über die Sache zu überlaſſen, ſondern nur zu hören, was dieſer von Galiläa her von Jeſu wiſſe. Am ungezweifeltſten iſt mir aus den Einzelheiten ſowol, als aus dem ganzen Ton, daß von der Ausführung Chriſti an bis zu Ende dieſes Stükks der Concipient als Au-
202 genzeuge redet. Nur wird er gewiß auch nicht die ganze Zeit

in der Nähe des Kreuzes gewesen sein, sondern wie es scheint mehr anfangs als hernach. Denn auch das Gespräch zwischen Christo und den Mitgekreuzigten muß doch bald am Anfang vorgefallen sein. Nur etwas ist hier mit in die Erzählung eingewoben, was auch von den Umstehenden keiner kann ergänzt haben, nämlich das Zerreißen des Vorhanges im Tempel. Und woher soll überhaupt diese Nachricht gekommen sein? und wie kann man sich die Thatsache denken? War es der Vorhang vor dem Heiligen: so mußte freilich von einer großen Menge Volkes wahrgenommen werden, daß er zerrissen sei. War es der vor dem Allerheiligsten: so konnten nur die Priester es wahrnehmen; und wie sollten sie nicht alles mögliche gethan haben, um die Thatsache, deren Deutung noch aus den in den lezten Tagen von Christo vorgetragenen Parabeln so nahe lag, auf alle Weise zu verheimlichen? Geschah aber dies, wie sollte die Nachricht davon an unsere Erzähler bei Matthäus und Lukas gekommen sein? Und gesezt dies sei durch gläubige Priester geschehen, warum bedienen sich die Apostel nirgends in ihren Reden dieses Umstandes, der als Zeichen von so großer Wirkung sein mußte? Warum auch nicht die leiseste Spur einer Anspielung darauf in dem Brief an die Hebräer? Ganz dasselbe gilt auch von dem äußeren Vorhang, nur daß hier die Deutung schwächer ist, eben deshalb aber auch die Begebenheit als Zeichen schwächer, also auch unwahrscheinlicher, wie denn auch die Aus- 293
leger alle den innern Vorhang zu verstehen pflegen. Durch diese gänzliche Nichtbenuzung nun wäre die Wirkung des Zeichens verloren gegangen, und also die göttliche Absicht dabei völlig verfehlt worden. Ich glaube daher weder, daß irgend eine Rükksicht die Apostel zurükkgehalten haben würde dieses bedeutenden Ereignisses zu erwähnen, noch auch, daß wenn dieses geschehen, jede Spur hievon im Neuen Testament fehlen würde, und schließe also weiter, daß es hiemit dieselbe Bewandtniß habe, wie mit dem Engel in Gethsemane. Sobald man anfing das Verdienst Christi und die Vorzüge des Christenthums unter den im Brief

an die Hebräer herrſchenden Bildern darzuſtellen, ja ſchon bei den erſten leiſeſten Uebergängen zu dieſer Lehrweiſe, bei der erſten Aufnahme der Heiden, die man zum jüdiſchen Cultus nicht verpflichtete, und die alſo auch ohne Antheil an den jüdiſchen Sühnungen blieben, konnten, ja mußten faſt ſolche Darſtellungen in die chriſtlichen Hymnen kommen. Bedenkt man nun noch wie bei Matthäus mit dieſem Zerreißen des Vorhangs in Verbindung geſezt iſt das Aufthun der Gräber, deren Todte aber doch erſt bei der Auferſtehung ſich zeigen, und wie dies vollends als eine Thatſache noch weniger conſtruirt werden kann: ſo wird man wol auch hier denſelben poetiſchen Urſprung lieber anerkennen als zu andern erkünſtelten und immer höchſt ungenügen-
294 den Erklärungen ſeine Zuflucht nehmen wollen. Daß aber dergleichen poetiſches vereinzelt und aus dem Zuſammenhang herausgeriſſen, da die Finſterniß und das Erdbeben einen ſo leichten Uebergang darboten, von einigen für geſchichtlich konnte genommen werden, zumal wo die Grenzen zwiſchen Poeſie und Proſa ſo ſchwankend ſind, das iſt wol ſehr begreiflich. Auch beſorge ich nicht, daß jemand hier die Abſicht finden werde, ein Wunder, was die Sache ohnedies nicht einmal zu ſein brauchte, wegzuerklären; ſondern wenn nur nicht das wirklich erfolgte mit der Vorausſezung dieſer Thatſache in Widerſpruch ſtände, wollte ich ſie wol ſtehen laſſen, und den Streit, ob ſie natürlich ſei oder übernatürlich, anderen überlaſſen. Zunächſt aber kommt es mir nur darauf an den Charakter unſerer Erzählung zu beſtimmen, und feſtzuſtellen, daß wenn auch, da nicht alles erzählte ſelbſt geſehen ſein konnte, etwas in dieſelbe mit Unrecht als factiſch aufgenommen iſt, was zu derſelben Zeit im Tempel geſchehen ſein ſollte, da unſer Erzähler ſich am Orte der Kreuzigung befand, daraus nicht geſchloſſen werden könne, daß er auch hier nicht als Augenzeuge rede, ſondern überall nur aus abgeleiteten und zum Theil unſichern Quellen berichte. Der Unterſchied in der ganzen Darſtellung zwiſchen dem was er unmittelbar geſehen haben kann, und dem was er nothwendig anderwärts her

haben mußte, tritt durch größere Anschaulichkeit und Ausführlichkeit zu bestimmt hervor, als daß ich zweifeln könnte, er habe jenes wirklich auch aus eigener Anschauung erzählt. Eine Ver- 295
gleichung mit dem Bericht bei Matthäus wird dies noch klarer machen. Bei Matthäus nämlich ist ein solcher Unterschied nicht zu finden; alles ist gleich ausführlich, aber auch gleich unklar; und wo unsere Erzählung aus den Nachrichten bei Johannes nur ergänzt zu werden braucht, da muß Matthäus berichtigt werden. Er läßt Jesum sogleich vor den hohen Rath führen, der also wol schon im voraus versammelt war, aber er weiß allerdings mehr von dem was bei dem Verhör wirklich vorgefallen; er versezt die Verläugnung des Petrus bestimmt in den Pallast des Kaiphas, erzählt sie aber eben so genau. Daß er aber die Hohenpriester selbst Christo ins Angesicht speien und ihn schlagen läßt, und daß er, nachdem er uns das ganze Verhör erzählt, hernach noch sagt XXVII, 1 *πρωΐας δὲ γενομένης συμβούλιον ἔλαβον*, das ist die Verwirrung, die daraus natürlich entsteht, daß der Erzähler nirgends Augenzeuge war. Eben so hernach vor Pilatus ist die besondere Notiz von der Botschaft der Frau mitten zwischen die draußen vorgehenden Verhandlungen auf die störendste Art eingeklemmt, wie es gewiß keiner gethan hätte, der jenen Verhandlungen selbst beigewohnt. Auch von der Kreuzigung giebt das *καὶ καθήμενοι ἐτήρουν αὐτὸν ἐκεῖ* XXVII, 36 verglichen mit dem erst V. 38 nachkommenden *τότε σταυροῦνται σὺν αὐτῷ δύο λῃσταί* ein ganz falsches Bild. Diese wenigen Züge reichen hin, und ich glaube, wer sich von 296
ihnen leiten läßt und weiter beide Erzählungen unter sich und mit Johannes vergleicht, wird darin einstimmen, unsere Erzählung sei die eines Augenzeugen, der, was er nicht selbst gesehen, nur flüchtig ergänzt, die des Matthäus aber sei ganz ohne eigene Anschauung aus gesammelten Notizen von einer späteren Hand zusammengesezt. Nichts aber scheint offenbarer zu sein, als daß beides von vorn herein zwei verschiedene Erzählungen sind; und warlich man muß die Augen schon ganz müde haben vom Auf-

suchen des Urevangeliums in andern gleichhaltigen Abschnitten, und nur in solchem Zustande, wenn alles schwimmt und man nichts festhalten kann, und den Unterschied verloren hat zwischen der Einerleiheit des Gegenstandes und der der Erzählung, ist es möglich auch hier einen gemeinschaftlichen Text durchschimmern zu sehn.

Mit dem lezten Theil von XXIII, 50 bis zu Ende hat es eine ganz ähnliche Bewandtniß. Wenn man betrachtet wie der erste Auferstehungsbericht XXIII, 55 anfangend bei XXIV, 12 abbricht ohne zu irgend einem Resultat zu führen, sondern den Leser in der Ungewißheit lassend über die eigentliche Bewandtniß der Sache: so fragt man sich natürlich, hat dieses so und weiter nichts im Urevangelium gestanden? oder war es dort freilich weiter fortgesezt, wie es Matthäus und Markus jeder auf seine Weise haben, aber Lukas hatte nur solche Eile zu der Geschichte
297 von den zwei emmauntischen Jüngern zu kommen, daß er verschmähte jenes zu Ende zu bringen? Und man wundert sich bei dem oft so genau und bis auf einzelne Redensarten den Text des Urevangeliums bestimmenden und von den Zusäzen unterscheidenden Eichhorn keine genauere Auskunft hierüber zu finden, und bedauert, daß er auch schon müde gewesen, ehe er hieher gekommen. Wenn man aber weiter liest, und diesen Bericht mit XXIV, 22. 23 vergleicht: so sieht man deutlich genug, er ist nichts anders als eine Erweiterung dieser beiden Verse oder ein Commentar über sie, und das frühere wird nur grade so weit erzählt, als die emmauntischen Jünger es wußten, ehe sie den Weg antraten, auf dem ihnen Jesus begegnete. Kann man sich unter diesen Umständen wol der Ueberzeugung erwehren, der erste Bericht sei nur in Bezug auf die zweite Erzählung entstanden? Diese ist offenbar der Kern des ganzen; und da sie in dieser Ausführlichkeit nur kann nach der ursprünglichen mündlichen Erzählung eines der beiden, und also am wahrscheinlichsten des Kleopas der darin genannt wird, schriftlich aufgenommen sein: so liegt wol am nächsten zu glauben daß auch der erste

Bericht nach dieſes Mannes weiteren Erläuterungen über das in der Erzählung ſelbſt vorkommende abgefaßt iſt, wahrſcheinlich alſo von demſelben, der die Haupterzählung ſchriftlich verfaßt hat. Daß dieſes aber Lukas ſelbſt geweſen, iſt mir nach dem oben bereits erwähnten unwahrſcheinlich wegen der Art wie ſich 298
XXIII, 55 zu 49 verhält. Nun iſt aber auf der andern Seite V. 55 wegen des δὲ καὶ als ganz neuer Anfang nicht anzuſehn; auch iſt die vorhergehende Nachricht von dem Begräbniß Chriſti nur ſummariſch und offenbar in Bezug auf das folgende erzählt; denn das καὶ σάββατον ἐπέφωσκε V. 45 und καὶ τὸ μὲν σάββατον ἡσύχασαν κατὰ τὴν ἐντολήν V. 56 ſtehn offenbar in Verbindung mit einander. Alſo iſt auch gewiß V. 50 der eigentliche Anfang der ergänzenden Erzählung, welche eben ſo mit καὶ ἰδοὺ eintritt wie die Haupterzählung. Dieſes alſo hätte meiner Meinung nach Lukas ſchon ſo gefunden, und ſeiner vorigen Denkſchrift über die Kreuzigung ganz einfach angehängt, ohne beide näher mit einander zu verbinden, was gar leicht durch einige Worte hätte geſchehen können. Man ſehe nur das ὀψίας δὲ γενομένης bei Matthäus und das ganz ähnliche bei Markus. Denn ſoviel hätte wol Lukas auch zuſammenbringen können, wenn er gewollt hätte, ſo gut als jene beiden, geſezt auch das Urevangelium hätte eine ſolche Verbindung nicht gehabt, ſondern, wiewol das wunderbar genug wäre, ſo abgebrochen wie Lukas ſelbſt das Begräbniß erzählt. So wie aber aus allem dieſen ganz unwahrſcheinlich werden muß, daß wir hier auf ein Urevangelium zurükkzugehen haben: eben ſo macht ſchon V. 54 allein unglaublich, daß Lukas nach Anleitung des Matthäus und Markus zuſammenhängend geſchrieben habe. Denn dann hätte 299
er nicht hier erſt geſagt καὶ ἡμέρα ἦν παρασκευή; man ſehe nur wie Markus, der ſich des Zuſammenhanges befleißigt, XV, 42 daſſelbe beibringt; und das σάββατον ἐπέφωσκε war auch ganz überflüſſig, da oben ſchon die Neunte Stunde angegeben war. Dieſe urſprüngliche Haupterzählung aber muß wol mit V. 43 oder 44 geſchloſſen haben. Denn wenn man bedenkt,

daß die beiden Jünger erst nach der Abendmahlzeit, und nachdem sie sich von dem ersten Erstaunen erholt hatten, wieder aus Emmaus aufbrachen, daß sie in Jerusalem erst sich erzählen ließen und selbst erzählten, daß über dem erst Christus erschien und neue Zeit verging über dem Erstaunen der Jünger und den Beweisen von der Körperlichkeit seines Daseins: so kann man nicht glauben, daß noch Zeit übrig gewesen zu solchen ausführlichen Erörterungen, wie von denen V. 45 - 47 gesprochen wird; Christus müßte denn die Reden bis tief in die Nacht hinein gedehnt haben, und das würde ein unmittelbarer Berichterstatter wol mit erwähnt haben, eben wie es uns in der Apostelgeschichte gelegentlich von Paulus erzählt wird. Dazu kommt noch, daß Christus an diesem Tage wol schwerlich den Jüngern aufgetragen haben kann ruhig in der Stadt zu bleiben bis zur Ausgießung des Geistes, denn er hat sie ja nach Galiläa beschieden; sondern dieses kann er erst kurz vor der Himmelfahrt gesagt haben. Daher beginnt wol mit V. 44 ein späterer zusammenfassender Nachtrag, der von Ort und Zeit nichts genaues wissend nur das wesentliche von den Gesprächen des Erlösers mit den Jüngern wiedergiebt, und eben so eine sehr summarische Notiz von dem Abschiede und der Himmelfahrt Christi hinzufügt. Diesem Nachtrage aber sieht man es wol sehr an, wie unrichtig die Vorstellung ist, als seien die Nachrichten von einzelnen Ereignissen in mündlicher Ueberlieferung sehr unverkürzt durch vielerlei Hände gegangen; sondern man sieht deutlich, sie schrumpften allerdings zusammen. Denn so kurz kann wol eine ursprüngliche Erzählung von dem Abschiede Christi gewiß nicht gewesen sein. Wenn nun von diesem Schluß, da er ja doch späterer Abkunft sein muß, jemand annehmen will, dieser rühre endlich von dem Sammler und Ordner des ganzen her, der für nöthig hielt, wenngleich nur aus den allgemeinen Notizen, die er verbreitet fand, dem ganzen eine Krone aufzusezen, die ihm noch fehlte: so weiß ich dagegen nichts bestimmtes einzuwenden, und finde

es artig, daß so wie wir den Anfang ihm selbst zuschreiben
mußten, nun auch das Ende auf seine Rechnung kommt. Nur
verbürgen mag ich es auch nicht; denn eben so gut kann schon
ein früherer Besizer unserer Haupterzählung, dem auch grade
nicht mehrere ins einzelne gehende Nachrichten von den Tagen
der Auferstehung zu Händen kamen, diese Ergänzung angefügt
haben, und Lukas eben dadurch, daß er nun alles abgerundet
und völlig geschlossen fand, abgehalten worden sein genauere 301
Nachforschungen über diese Zeit anzustellen, die doch einem so
fleißigen und glükklichen Forscher gewiß eine oder die andere
von denen Geschichten, die uns anderwärts her schon bekannt
oder die hier angedeutet aber nicht ausgeführt sind, würden ein-
getragen haben.

Sehe ich nun zurükk auf die stükkweise durchgeführte Un-
tersuchung, und fasse alles zusammen: so scheint mir, wenn
auch gegen manches einzelne mehr oder weniger sollte auszu-
stellen sein, doch die Hauptsache fest zu stehen, daß Lukas in
diesem Theile seines Werkes weder unabhängiger Schriftsteller
ist, noch aus mehreren auch über das ganze des Lebens Jesu
sich verbreitenden Schriften zusammengearbeitet hat. Denn zu
oft wiederholt sich die Wahrnehmung abgesonderter mit dem
übrigen in keiner Beziehung stehenden Stükke, und zu verschie-
den ist der Charakter der einzelnen Theile, als daß eines von
beiden könnte der Fall sein. Sondern er ist von Anfang bis
zu Ende nur Sammler und Ordner schon vorhandener Schrif-
ten, die er unverändert durch seine Hand gehen läßt. Sein
Verdienst als solcher aber ist zwiefach, theils das der Anord-
nung, doch ist dieses das geringere. Denn da er vieles schon
verbunden fand, so ist theils die Richtigkeit seiner Anordnung
bedingt durch seine Vorgänger, und manches kann an unrechter
Stelle stehen ohne seine Schuld; theils aber war auch die An-
ordnung nun viel leichter, als wenn er alles einzeln gefunden
hätte. Das weit größere Verdienst aber ist dieses, daß er fast 302

lauter vorzüglich ächte und gute Stükke aufgenommen hat. Denn dies ist gewiß nicht das Werk des Zufalls, sondern die Frucht einer zweckmäßig angestellten Forschung und einer wohl überlegten Wahl. Und so liegt uns zunächst ob zu sehen, ob er sich eben so, oder vielmehr ganz anders in dem zweiten Theile seines Werkes zeigt.

Ueber

den ſogenannten erſten Brief

des

Paulos an den Timotheos.

Ein kritiſches Sendſchreiben

an

J. C. Gaß,

Conſiſtorialaſſeſſor und Feldprediger zu Stettin.

1807.

Sie erinnern Sich, mein wertheſter Freund, daß ich ſchon als wir uns zulezt ſahen meines Verdachtes gegen unſern neuteſtamentiſchen erſten Brief an den Timotheos ſo gegen Sie erwähnte, als ſei es für mich ziemlich ausgemacht, daß er den Paulos nicht könne zum Verfaſſer haben. Das nähere von der Sache bin ich Ihnen aber immer noch ſchuldig geblieben. Denn damals wollte es uns nicht ſo gut werden, tiefer in dieſe Unterſuchung mit einander hineinzugehn, ſo daß ich Ihnen meine Gründe nur einigermaßen im Zuſammenhange auseinandergeſezt, und Sie mir Ihre Einwendungen, denn günſtig ſchienen Sie mir der Sache auf den erſten Anblikk nicht zu ſein, vorgetragen hätten. Das wiewol nur allzuſchnell beendigte Gefecht, die darauf folgende Unruhe in der Stadt und ſogar im Hauſe, das Durcheinanderlaufen der Menſchen, der auf ſo mancherlei Weiſe intereſſante Anblikk der franzöſiſchen Krieger, die halb belachten halb mitempfundenen Parorysmen wunderlicher Beſorgniſſe, der immer noch unbegreifliche Schlag der unſere Univerſität noch vor Ihrer Abreiſe traf, und der traurige Anblikk der abſchiednehmenden fortwandernden ſtudierenden Jünglinge, dies waren in der That keine Umgebungen um einen kritiſchen Richterſtuhl dazwiſchen aufzuſchlagen, und kein Zuſtand um Wörter Redensarten und Wendungen ſcharf ins Auge zu faſſen, oder mitten in dem gänzlich unterbrochenen Zuſammenhange des Lebens den ſchlechten Zuſammenhang einer kleinen Schrift zu beurtheilen; wiewol auf der andern Seite Sie mir damals, als ſo vieles verloren ſchien,

auch ein neuteſtamentiſches Buch vielleicht eher Preis gegeben hätten als jezt. Nun befinden Sie Sich leidlich ruhig zwiſchen Ihren vier Wänden, und von mir muß ich mich faſt wundern, daß die unerwünſchte Muße zu der ich ſeit jener Zeit verurtheilt bin mir es nicht eher möglich gemacht hat Ihnen meine Schuld abzutragen, und daß ich auch jezt noch darauf denken muß möglichſt ſparſam mit der Zeit umzugehn. Darum hoffe ich, Sie laſſen es ſich gefallen, daß wenn ich Ihnen jezt die Sache darſtelle wie ſie mir erſcheint, und Sie nach Möglichkeit zu überzeugen ſuche, es ſo geſchieht daß das theilnehmende theologiſche Publicum gleich mit eingehn kann. Dieſe Einrichtung hat man-
6 cherlei Vortheile. Denn indem ich gleich öffentlich rede, kann mir doch, wenn es bei Ihnen ja nicht gelingen ſollte meine Behauptung durchzuſezen, dies bei manchem andern indeß gelungen ſein; und daraus, daß ich mich doch unmittelbar und zunächſt an Sie wende, ziehe ich den Nuzen, daß ich manches als unter uns abgemacht vorausſezen kann, worüber unſer Publicum, welches wie Sie wiſſen immer nicht weit genug auf die erſten Grundſäze zurükkgehen kann, vielleicht erſt Rath zu pflegen und Einverſtändniß zu treffen verlangen möchte. Denn warlich, das ſollte mir ſchlecht gefallen, wenn ich nun erſt allerlei Vorreden machen müßte über die Befugniß zu einer ſolchen Unterſuchung, und mich höflich entſchuldigen bei vielen, daß ich ſchlechthin nichts davon verſtehe, warum wol die neuteſtamentiſchen Bü-
7 cher in irgend einer Hinſicht irgend anders ſollten behandelt werden als andere, oder welches andere Maaß man anlegen ſollte, um über einen Verdacht gegen ihre Aechtheit zu entſcheiden, als bei andern alten Schriften, ſondern daß ich für dieſe Sammlung keine andere Regel wüßte, als für andere, welche die alten Grammatiker gemacht haben, daß nämlich nicht die Sammlung ſondern nur jede einzelne Schrift als ein ganzes anzuſehen iſt, und für ſich ſelbſt ſtehen und Beweis führen muß wem ſie angehöre, dabei aber auch die übrigen derſelben Sammlung als Zeugen anführen kann und annehmen muß. Freilich ſollte man

denken, hiegegen dürften selbst die strengsten Anhänger der Eingebungslehre, in wiefern sie nur Protestanten sind und bei den Sammlern nicht wieder dieselbe Eingebung voraussezen, nichts einzuwenden haben. Denn wenn sich nun zeigen ließe daß eine Schrift sowol im Gebrauch der Wörter und Redensarten als in der Wendung und dem Zusammenhang der Gedanken von den übrigen desselben Schriftstellers gänzlich abwiche: so wäre es doch fast thöricht anzunehmen daß sie dennoch dem dessen Namen sie trägt angehöre, und also vorauszusezen, der heilige Geist habe sich eines seiner Instrumente gar nicht der Natur desselben gemäß sondern ganz ihr zuwider bedient, wie einer unserer komischen Dichter die Tonkünstler beschuldigt daß sie es mit den ihrigen nicht selten thäten. Aber wie gesagt so klar dies alles mir ist, so lieb ist es mir doch daß ich nicht nöthig habe es erst durchzufechten indem ich zu Ihnen rede. Und dann kämen noch diejenigen welche es am meisten mit der Nuzanwendung zu thun haben, von unsern Amtsgenossen den Predigern viele, und beklagten sich über die Menge der schönen Trost- und Ermahnungs- und Beweissprüche, die nun verloren gingen. Doch warum bin ich erst hierauf gekommen! Dies ist die nicht genug zu beklagende beschränkte Ansicht des heiligen Buchstabens, an die ich nicht denken kann ohne theils darüber zu jammern theils mich dagegen zu ereifern. Als ob nun großes daran könnte gelegen sein, daß dies oder jenes was wirklich und unläugbar im Sinne des Christenthums von uns speculirt und gelehrt oder den Christen aufgegeben wird, doch auch ja ein und das andere Mal mehr, oder um es gleich ganz und grade herauszusagen, daß es überhaupt je buchstäblich in den heiligen Büchern stehe, und wir nicht vielmehr volles Recht hätten, auch das mit demselbigen göttlichen Ansehn vorzutragen, was so gewiß als die heiligen Bücher eine bestimmte Sinnesart und Ansicht darlegen, eben weil es in diese Ansicht gehört, aus ihrem wesentlichen Inhalt herfließt und in Uebereinstimmung damit steht, also auch wirklich im ganzen derselben enthalten ist, wenngleich nicht einzeln her-

ausgehoben. Deshalb warlich könnte ich an jeder kritischen Untersuchung ganz ruhig theilnehmen, und noch manches missen aus unserer biblischen Sammlung, und gewiß mit mir jeder, der nicht etwa der wunderbaren Meinung zugethan ist, das Christenthum könne seine Göttlichkeit nur abgeleitet besizen von einer irgend anderweitigen Göttlichkeit der Schrift, und habe sowol seine Einheit als die Begründung seiner einzelnen Theile nur in ihr, sondern für den vielmehr die Göttlichkeit der Schrift keine andere ist als die Göttlichkeit des darin enthaltenen, des Christenthumes selbst. Allein hierüber wird wol das unselige Hin- und Herschwanken und das behutsame Verbergen des Streit-
11 punktes unter unbestimmten Wörtern, die doch wenn man sich darüber vereiniget nur einen unsichern Waffenstillstand gewähren, dies alles wird wol so bald noch kein Ende nehmen, besonders unter denen unseres Standes, welche durch die gewöhnliche halb gelehrte halb superstitiöse Behandlungsweise aus der natürlichen Ansicht des gesunden religiösen Sinnes einmal herausgerissen und doch außer Stande sind mit Hülfe einer höhern Einsicht wieder zu ihr zurükkzukehren. Für diese weiß ich dann keinen andern Trost, wenn sie doch Bedenken tragen sich der Stellen aus einer untergeschobenen aber doch alten und ächt christlichen Schrift nach wie vor zu bedienen, als daß sich bei genauerer Betrachtung vielleicht finden wird, daß, wenn sie anders grammatisch gewissenhaft mit ihrem Text umgehn wollen, sie eben nicht etwas bedeutendes und sehr brauchbares werden verloren haben.

12 Allein daß ich ja nicht das Ansehen gewinne, als wollte ich, unter dem Vorwande nur über Meinungen hinwegzueilen die Ihnen eben so wenig gelten als mir, zugleich unvermerkt und arglistigerweise mich um etwas herumschleichen was Sie mir allerdings einzuwenden gedächten! Wenn ich mich nämlich an Ihre Frage erinnere, ob ich denn irgend Zeugnisse oder historische Spuren für meinen Verdacht hätte, eine Frage, die wie Sie sehen werden zu bejahen oder zu verneinen ist, je nachdem wir uns über den Sinn der Worte verständigen: so kann mir

doch fast zweifelhaft werden, ob Sie mir die angezogene und
auch von mir auf einem andern Gebiete schon eben so aufge-
stellte Regel zur kritischen Würdigung einzelner Stükke aus al-
ten Sammlungen nicht werden streitig machen, oder ob Sie
nicht wenigstens sagen werden, daß so weit sie auf das Neue 13
Testament anwendbar sei sie offenbar gegen mich zeuge; und ich
will gewiß diese Bedenklichkeit nicht von mir hinwegschieben.
Soll nämlich, können Sie sagen, unser Glaube an die Authentie
der neutestamentischen Schriften auf dem Zeugniß der Zeitgenos-
sen oder wenigstens solcher Schriftsteller beruhen welche nahe ge-
nug an jene Zeit hinanreichen, daß ihr Zeugniß zugleich für das
Zeugniß der Zeitgenossen selbst gelten kann: so wäre es bei der
ausnehmenden Seltenheit solcher Schriftsteller, bei der großen
Wahrscheinlichkeit daß jene Schriften nicht einmal gleich nach
dem Tode der Apostel sind gesammelt worden, und in Erwägung
der Schwierigkeit ihrer Verbreitung und der wenig ausgebreite-
ten Bildung und Bücherkenntniß unter den ersten Christen über-
haupt sehr unbillig solche Beweise für jedes einzelne Buch zu
fordern, und wo nicht es für einen Spätling oder ein Wechsel- 14
kind halten zu wollen. Und wiederum, würden Sie wol fort-
fahren, wenn wir uns der nächsten Zeugnisse entsagen, und doch
jeden einzelnen Aufsaz besonders prüfen und bestätigen wollen:
so müßten wir uns nur auf die innern Kennzeichen beschränken,
für welche es bei gar vielen unter diesen Büchern an der gehö-
rigen Basis auf welcher wir mit Erfolg operiren könnten noth-
wendig fehlen, und daher immer zweifelhaft bleiben muß, wem
sie eigentlich mögen zuzuschreiben sein. Aber wenn dem nun
auch so wäre, liebster Freund, und wir nie erführen wem eigent-
lich der zweite Brief Petri angehört und die beiden lezteren des
Johannes, und die Apokalypsis und der Brief an die Hebräer,
anderer noch unentschiedenen Fragen zu geschweigen: so weiß ich
nicht warum es nicht besser sein sollte dies alles nicht zu wissen,
aber der kritischen Kunst, indem die Aufgabe offen gehalten wird 15
und der Preis gewonnen werden kann, die Möglichkeit daß sie

es entdekken könne übrig zu lassen, als über dies und manches andere aus ganz unzureichenden Gründen die Untersuchung für abgeschlossen zu erklären, so daß wir es gar nicht mehr mit Sicherheit erfahren können. Doch was wollen wir uns mit allgemeinen Verhandlungen die Zeit verkürzen? lassen Sie uns lieber sehen wie die Sache mit unserm Briefe insbesondere steht. In Absicht der Zeugnisse zuerst scheint er allerdings unter die begünstigtsten Bücher zu gehören; denn nicht nur gehört er gar nicht unter die *ἀντιλεγόμενα* oder *νόθα* des Eusebios, so daß diesem gar kein Zweifel bekannt gewesen zu sein scheint den in frühern Zeiten irgend bedeutende Männer oder einzelne Kirchen gegen ihn gehabt hätten, sondern er wird vielmehr schon von den Zeiten
16 des Irenäos an überall angeführt, ja schon früher wird Polykarpos unter diejenigen gezählt welche Stellen aus ihm entlehnen. Hiegegen weiß ich nichts anzuführen, als daß unser Brief, welches Schikksal er freilich mit dem zweiten an denselben Timotheos und mit dem an den Titos theilt, in dem Kanon des Markion fehlte. Doch ich will daraus nur wenig beweisen, weil ich jezt gar nicht den großen Abweg mit Ihnen machen möchte, zu untersuchen was eigentlich in welchen Fällen aus den Nachrichten über diesen Kanon zu schließen ist. Ich könnte noch hinzufügen daß die Anführung des Polykarpos mir etwas bedenklich scheine; denn die Worte *Ἀρχὴ δὲ πάντων χαλεπῶν φιλαργυρία* stimmen mit den Worten unseres Briefes *Ῥίζα γὰρ πάντων τῶν κακῶν ἐστιν ἡ φιλαργυρία* weit weniger wörtlich überein, als bei einem Gemeinspruch dieser Art nöthig wäre,
17 um auf eine Anführung zu schließen; und wenn die folgenden Worte *Εἰδότες οὖν ὅτι οὐδὲν εἰσηνέγκαμεν εἰς τὸν κόσμον, ἀλλ᾽ οὐδὲ ἐξενεγκεῖν τι ἔχομεν* freilich wol genauer mit Cap. 6, 7 unseres Briefes zusammen treffen als jene Worte mit V. 10, so sind sie doch ebenfalls ein so trivialer Ausdrukk, und so genau mit jenem Gemeinspruch zusammenhängend, daß in der That wenig daraus zu schließen ist, sobald irgend ein der Vermuthung ungünstiger Umstand eintritt. Und ein solcher ist doch

in der That dieser, daß unmittelbar fast darauf in dem Briefe des Polykarpos von den Weibern und Wittwen die Rede ist, und sich, ohnerachtet unser Brief sich dadurch auszeichnet der einzige zu sein im Neuen Testament der Vorschriften für die lezteren enthält, hier dennoch nicht die mindeste Spur einer Anführung zeigt, die in der That kaum wäre zu vermeiden gewesen, wenn Polykarpos unsern Brief so im Gedächtniß hatte, daß 18
er jene Worte daraus entlehnen konnte. Umstände dieser Art, ich gestehe es Ihnen, haben für mich, wenn sie gleich nur negativ sind, eine so große kritische Wichtigkeit, daß ich hieraus gleich festsezen möchte, Polykarpos habe unsern Brief nicht gekannt, und wir würden ihn, auch wenn uns alle seine Schriften übrig geblieben wären, nicht darin angeführt finden. In den übrigen Schriften der apostolischen Väter aber ist nirgends etwas aus unserem Briefe entlehnt, daß ich wüßte, oder seiner erwähnt. Was endlich den Eusebios betrifft, so behandelt er in jener bekannten Stelle H. E. III, 25 die pauliniſchen Briefe als Ein ganzes, was freilich beweiset wie lange vorher schon die Sammlung grade so wie wir sie haben abgeschlossen war, aber auch wie unkritisch man dabei zu Werke gegangen ist. Von dieser Seite also steht die Sache wol so, daß wenn sich gegründeter 19
Verdacht gegen unseren Brief zeigt, er durch die Zeugnisse des Alterthumes allein schwerlich könnte gerettet werden. Der Verdacht selbst aber muß freilich anders woher kommen, nämlich aus den inneren Kennzeichen; und wie vielfältig er mir hier entgegengekommen ist und sich unwiderstehlich aufdrängt, das sollen Sie eben sehen und beurtheilen. Denn bei einem für pauliniſch ausgegebenen Briefe kann es uns unmöglich an den Mitteln uns von seiner Aechtheit zu überzeugen fehlen, und für diese Sammlung für sich genommen muß ich eben, ganz entgegengesezt dem Eusebios, die aufgestellte Regel in der größten Strenge festhalten. Zuerst nämlich haben wir ja für sie einen so gut als gleichzeitigen Schriftsteller, nämlich in dem Neuen Testament selbst, an den, um ja nicht mehr zu sagen als ich verantworten kann, und 20

nicht über die Redaction dieses merkwürdigen Buches voreilig etwas abzusprechen, an den in der Apostelgeschichte enthaltenen Aufsäzen. Hier finden wir Reden des Paulos, welche offenbar gar nicht gleich den helleniſchen und römiſchen die deutlichſten Spuren an ſich tragen von dem Geſchichtſchreiber verfaßt zu ſein; wir finden ferner, wenngleich nur fragmentariſch, eine Erzählung der merkwürdigſten Begebenheiten ſeines apoſtoliſchen Lebens, und was noch mehr iſt eine durch alle Kennzeichen ſich empfehlende ſehr lebendige Darſtellung ſeines Charakters und ſeiner Handelsweiſe. Aus der Uebereinſtimmung mit dieſen Nachrichten müſſen ſich unſtreitig die wichtigſten und größten ſeiner Briefe als ächt unmittelbar erweiſen laſſen, und dieſe wiederum müſſen den übrigen als Typos der Compoſition und der Schreib-
21 art vorſtehen, und denen die hierin mit ihnen übereinſtimmen um ſo mehr zur Beglaubigung dienen, als eine ſehr kunſtreiche und beſonnene Nachahmung unter den Chriſten jener Zeit nicht zu denken iſt. So angeſehen, hoffe ich, werden Sie gegen die Anwendung meiner Regel auf den vorliegenden Fall nichts einzuwenden haben, ſondern mir Befugniß zum Zweifeln zugeſtehen, wenn meine Bedenklichkeiten wirklich durch Anlegung dieſes Maaßſtabes entſtanden ſind, und mir um ſo mehr beiſtimmen je mehr Sie Sich ſelbſt überzeugen wie wenig der Brief demſelben gerecht iſt. Genau genommen bin ich nicht einmal der erſte dem ein ſolcher Verdacht aufſteht, ſondern wenn auch ſonſt niemand, wie ich denn keinen weiter weiß, ſo hat doch einer der gründlichſten und am meiſten kritiſchen Forſcher alter chriſtlicher Ge-
22 ſchichten unter den Theologen unſerer Zeit, J. E. C. Schmidt, in ſeiner Einleitung ins Neue Teſtament S. 260 wirklich einen ſolchen Verdacht, und wol gewiß für jeden der aufmerken will, beſtimmt genug geäußert. Und zwar auch in Bezug auf die Apoſtelgeſchichte, weil nämlich die Angaben des Briefes mit den Nachrichten, die jene ertheilt, nicht übereinſtimmen wollen. Den einzigen Ausweg gegen dieſen Widerſpruch nimmt er zwar auch an, aber offenbar nur mit dem Gefühl daß es ein Nothbehelf

sei; und wenn Sie seine Worte recht betrachten, werden Sie nicht zweifeln daß dieser Gelehrte in einem Zweifel befangen gewesen, der ihm nur noch nicht ausgebildet genug schien, um in einer Schrift wie diese bestimmter geäußert zu werden. Wirklich führt auch jener Ausweg, wenn man ihn weiter verfolgen will, nicht aufs geraume, sondern nur in eine andere neue Verwirrung hinein. Indeß gestehe ich Ihnen, so wie der Zweifel 23
dort vorgetragen ist, ergriff er mich währender Lesung so wenig, daß ich mich erinnere noch in einer Vorlesung beiläufig, als ich Stellen aus diesem Briefe anderwärts zur Erklärung brauchte, meine Verwunderung geäußert zu haben, wie ein so besonnener Kritiker diesen Brief auch nur so anzweifeln könne. Daher will ich, weil meine eigne Ueberzeugung mir nicht auf diesem Wege vornehmlich gekommen ist, auch unsere gemeinschaftliche Untersuchung nicht hier anknüpfen, sondern sie so führen wie ich nach Maaßgabe meiner eignen Erfahrung glauben darf die Sache am hellsten einleuchtend machen zu können. Und vielleicht lege ich hiemit ein nicht allzugünstiges Geständniß ab über mich selbst. Denn es kann wol sein daß Ihnen und mehreren einige sehr stark hervortretende Einzelheiten schon fast genügten; allein da mir selbst nur durch öfteres Lesen, indem ich mich zur Erklärung 24
des Briefes in meinen Vorlesungen anschikken wollte, recht gewiß geworden ist wie es sich damit verhalte, und ich gern von mir kann sagen lassen daß ich länger gezweifelt als billig: so lassen Sie mich auch hier lieber zu viel thun als zu wenig, und einen solchen Weg einschlagen, der Sie ebenfalls, wenn Sie ihn mit mir gehn wollen, zu einer öftern Lesung des Briefes nöthigen wird.

Und wobei könnte ich nun besser anheben, als bei einer andern bedenklichen Frage von Ihnen, ob ich nämlich, da mir vieles so wunderlich vorkomme und ganz abweichend, auch unsern Brief mit den ihm am nächsten kommenden, dem zweiten an den Timotheos und dem an den Titos recht sorgfältig verglichen hätte. Das hatte ich nun allerdings schon damals, und habe es

seitdem noch mehr gethan; wie denn ein großer Theil von dem was ich Ihnen vortragen werde, grade als Resultat dieser Vergleichung sehr merkwürdig und am meisten einleuchtend ist. Nur lassen Sie uns erst übereinkommen, wiefern wol diese drei Briefe zusammengehören und worin sie einander ähnlich sein müßten, so daß sie sich mehr von den übrigen absondern und in einen eignen Kreis zusammenstellen. Nämlich alle drei haben wol nur das allerdings merkwürdige unter sich gemein, daß sie an einzelne Personen gerichtet sind, in welcher Beziehung sie dann noch den kleinen Brief an den Philemon sich zugesellen würden, von dem aber doch hier weiter nicht die Rede sein kann. Dem Inhalt nach aber sind sie bei weitem so genau nicht verwandt; sondern unser Brief hat mit dem an den Titos nur zum Theil die Absicht gemein, über die in einer Gemeine zu treffenden Anordnungen das nöthigste vorzuschreiben, mit dem andern an den Timotheos gar nur die persönlichen Verhältnisse des Paulos und seines Schülers, von denen aber hier sehr wenig die Rede ist, und sonst wenige Einzelheiten, und jene beiden zumal, der zweite an den Timotheos und der an den Titos, haben was den Inhalt betrifft gar nichts ähnliches. Dazu kommt noch ein bedeutender Unterschied der Zeit. Denn wenn sich auch nicht genau bestimmen läßt wann eigentlich der Brief an den Titos geschrieben worden ist: so fällt doch gewiß der zweite Brief an den Timotheos um mehrere Jahre später als der erste der Angabe nach müßte geschrieben sein, in einer merkwürdigen erfahrungsreichen Zeit, von der die erste Hälfte, jene Reise nämlich des Paulos um die Gemeinen zu besuchen und mit der gesammelten Steuer gleichsam triumphirend in die Mutterkirche einzuziehen, ohnstreitig die Blüthe seines Apostolats zu nennen ist, die andere dagegen, das einsame lange Gefängniß, als der Anfang seines Märtyrerthums gelten kann. Der erste Brief gehört dann offenbar noch der ersten, der zweite der andern Periode an, und dies reichte in der That hin um eine bedeutende Verschiedenheit zu begründen. Dennoch lasse ich mir die durch unsern Brief ver-

mittelte Gemeinschaft aller dreier gefallen, auch in Beziehung auf die Sprache, und will mich nicht wundern auch über eine größere Uebereinstimmung als zu erwarten wäre, wenn nur alles rechtlich dabei zugeht.

Dies sollte denn auch das erste sein was wir mit einander in Betrachtung zögen, zu sehen wie viele Einzelheiten unser Brief in Absicht auf die Sprache nur mit jenen beiden gemein hat, und wie wunderlich diese Gemeinschaft näher angesehen herauskommt. Allein zuvor lassen Sie Sich gefallen noch eine kleine 28
Wanderung darauf anzustellen, wieviel Sprachschäze wir in unserem Briefe antreffen, die auch in jenen nicht, sondern nirgends in pauliniſchen Briefen ja größtentheils überhaupt im Neuen Testament nirgends vorkommen. Freilich werden Sie sagen, es sei natürlich bei einem Schriftsteller von dem wir überall nur weniges und dies wenige in mehreren einzelnen Aufsäzen von ganz verschiedener Abzwekkung vertheilt besizen, daß in jedem mehreres vorkomme was sich sonst nicht findet. Und wer sollte dies nicht zugeben? Allein Sie werden gestehen müssen daß diese Seltenheiten für unseren Brief ganz unverhältnißmäßig sind. Nur müssen Sie dies unerfreuliche über sich ergehen lassen, daß ich Ihnen nun, ganz anders als man sonst bei Gastmahlen mit kleinen die Eßlust reizenden Schüsselchen anzufangen pflegt, zuerst ein trokknes möglichst vollständiges Verzeichniß von Wörtern 29
vorseze.

Sehr bald V. 3 kommt Ihnen das wunderliche sonst nirgends im N. T. erscheinende Wort ἑτεροδιδασκαλεῖν entgegen, welches seiner Natur nach ein anderes gar nicht vorkommendes ἑτεροδιδάσκαλος voraussezt, und freilich auch dann nur schlecht wäre, da von so vielen Compositis auf διδάσκαλος kein einziges auf διδασκαλεῖν meines Wissens vorkommt. Es kommt Cap. 6, 3 noch einmal wieder, wie denn überhaupt viele von diesen seltenen den pauliniſchen Schriften sonst ganz fremden Wörtern in unserm Briefe selbst mehrmals vorkommen, recht als wäre der Verfasser eben auch in Noth seine Ausdrükke zu wie-

derholen, hätte aber nur einen anderen Vorrath als Paulos. Die lezte Stelle erklärt durch einen Zusaz sehr deutlich, daß nichts
30 anderes gemeint ist als abweichend lehren von der *ὑγιαίνουσα διδασκαλία*. Sonst sollte man aus dem der Form nach ganz analogen und gewiß pauliniſchen *ἑτεροζυγεῖν* zierlicher vermuthen, es bezöge ſich mehr auf das unähnlich andern neben ihnen beſtellten Lehrern lehren. So nähert es ſich mehr dem *ἑτερόγλωσσος* aus 1 Cor. 14, 21, welches außer jenem das einzige Analogon dafür in den Pauliniſchen Schriften iſt. Allein ſehen Sie nur wie ſich Paulos anderwärts aus Unkunde des bequemen Wortes mühſam durchhilft mit dem *ἄλλον Ἰησοῦν κηρύσσειν* 2 Cor. 11, 4, mit dem *ἕτερον εὐαγγέλιον* ebendaſ. und Gal. 1, 6, oder mit dem *εὐαγγελίζεσθαι παρ' ὃ εὐηγγελισάμεθα* ebendaſ. V. 8 und 9. Ich möchte aber ſagen unſer Wort habe ſchon einen etwas zu hierarchiſchen Geſchmakk für ihn. Baſilios, Chryſoſtomos und Theodoretos, bei denen es vorkommt, mögen es wol urſprünglich aus unſerem Briefe haben.

31 *ἀπέραντος* V. 4, eine Form die wahrſcheinlich im gemeinen Leben nicht ſo ſelten war als wir ſie in Büchern finden, kommt auch nirgend wieder im N. Teſt., und der Verf. hätte kein beſſeres Wort wählen können, damit uns ſeine ſchwer zu beſtimmenden *γενεαλογίαι*, von denen wir unten werden reden müſſen, ja noch ſchwieriger würden. Schon die auslegenden Väter Chryſoſt. Hom. 1. *ἤτοι πέρας οὐδὲν ἐχούσαις, ἢ οὐδὲν χρήσιμον, ἢ δυσκατάληπτον ἡμῖν*, oder wie Oekumenios beides zuſammenzieht *τὸ δὲ ἀπεράντοις οἷον τοῖς μὴ ἔχουσι πέρας τι χρηστόν*, wiſſen offenbar nicht recht was ſie daraus machen ſollen. Scheint Ihnen aber nicht auch als ob wir faſt ein Recht hätten von Paulos bei ſolchen Stellen irgend ein Spiel mit dem Wort oder mit Gegenſäzen zu erwarten was uns Aufklärung gäbe?

νομοδιδάσκαλοι V. 7 ſind auch in den pauliniſchen Schriften ſonſt nicht zu finden, und Sie ſollen die Wahl
32 haben, ob Sie meinen wollen, es bedeute hier weniger gewiſſe

Verrichtungen oder auch nur Kenntniſſe, als vielmehr eine bestimmte Denkungsart, nämlich das hinübertragen wollen des moſaiſchen Geſezes in das Chriſtenthum, wie Theodoretos zu erklären ſcheint Ed. Hal. Tom. 3. p. 640, was doch gewaltig abweichend wäre; oder ob Sie, verſteht ſich ohne mit Heinrichs zu glauben die chriſtlichen *πρεσβύτεροι* wären wirklich *νομοδιδάσκαλοι* genannt worden, was ganz wunderlich iſt, doch vorziehen es in der Bedeutung zu nehmen wie es im Lukas vorkommt für *γραμματεῖς*, und dann überſezen, Sie wollen unter uns gleichſam die *γραμματεῖς* vorſtellen; wie Chryſoſtomos es auch zu verſtehen ſcheint, wenn er ſagt *Ὁρᾷς καὶ ἄλλην αἰτίαν τὴν τῆς φιλαρχίας; διὰ τοῦτο καὶ ὁ Χριστὸς ἔλεγεν, Ὑμεῖς δὲ μηδένα καλέσητε Ῥαββί*, und es dann noch mit Gal. 6, 13 zuſammenſtellt. Allein eine ſolche Parallele wäre wiederum eher von jedem andern zu erwarten als von Paulos. 33

νόμος κεῖται V. 9. Dieſer Ausdrukk von ſehr guter Grăcität kommt meines Wiſſens im ganzen übrigen N. Teſt. eben ſo wenig vor als ſonſt noch bei Paulos, der immer ſagt *κατὰ τῶν τοιούτων οὐκ ἔστι νόμος*, oder *οἱ τοιοῦτοι οὐκ εἰσὶν ὑπὸ νόμον.*

πατραλοίας, μητραλοίας, ἀνδροφόνος, ebend. alles dem N. Teſt. fremde Wörter. Auch pflegt Paulos in ſolchem Zuſammenhange dergleichen den Heiden ſelbſt urſprünglich fluchwürdiges und gräuelhaftes nicht vorzuführen. Gal. 5, 21, wo *φόνος* in einer ähnlichen Verbindung vorkommt, hat er offenbar nur den Gleichklang geſucht, und Röm. 1, 29, wo derſelbe Fall ſtattfindet, hat man es deshalb ſchon immer nicht in dem buchſtäblichen Sinne genommen.

θέμενος εἰς διακονίαν V. 12 iſt auch eine ſchlechte Redensart, von der ich ſagen möchte ſie käme im Paulos ſonſt nicht vor. Denn er redet beſſer 1 Cor. 12, 28 *οὓς ἔθετο ὁ θεὸς ἀποστόλους*, 2 Tim. 1, 11 *ἐτέθην ἐγὼ κήρυξ* und bei Lukas Act. 20, 28 *ὑμᾶς τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον ἔθετο ἐπισκόπους*, ſo daß ich nicht einſehe warum er nicht auch hier ſollte geſchrie- 34

ben haben θέμενος διάκονον. Oder sollten Sie mir 1 Thess. 5, 9 οὐκ ἔθετο ἡμᾶς εἰς ὀργήν entgegenstellen wollen? Schwerlich wol.

διώκτης V. 13 finden Sie auch nur dies Eine Mal. Weit gelinder ist doch wenn Paulos sonst von sich selbst sagt ὡς ποτε ἐδίωκον oder von sich sagen läßt ὁ διώκων ἡμᾶς ποτε. Und daß er den Unterschied beider Ausdrükke gefühlt hat, sieht man wol aus der Art wie er ζηλωτὴν Gal. 1, 14 braucht. Doch auf diese merkwürdige Stelle kommen wir noch einmal zurükk.

35 ἀποδοχὴ hier V. 15 und Cap. 4, 9 so wie ἀπόδεκτος Cap. 2, 3 und 5, 4 sind auch nicht einheimisch im N. Test.; sogar das Zeitwort ἀποδέχεσθαι ist wenigstens nicht paulinisch. εὐπρόσδεκτος, wofür ja unser Wort bequemer gewesen wäre, finden Sie Röm. 15, 16 und das ganz einfache δεκτός Phil. 4, 18, diesem fügt aber Paulos sein gewöhnliches Wort ἐνάρεστος hinzu. Bei unserm Worte scheint übrigens offenbar die gastliche Bedeutung der guten Aufnahme mit zu spielen, in welcher es auch Plutarchos mit κλῆσις verbindet, σοφῶν καὶ ἀγαθῶν ἀνδρῶν ἀποδοχὴ καὶ κλῆσις Tom. II, p. 150. Offenbar heißt so ἀπόδεκτος ἐνώπιον τοῦ θεοῦ wohlaufgenommen bei Gott. Fast wunderbar wäre es, wenn Paulos dieser Ausdrukk so geläufig gewesen wäre wie man aus unserem Briefe urtheilen müßte, daß wir gar kein Spiel desselben mit dem bei ihm so sehr häufigen κλῆσις antreffen sollten. — Das wollen
36 wir schenken, um nicht auszusehen als ob uns nichts zu klein wäre, daß V. 16 dieser Artikel ἵνα ἐνδείξηται τὴν πᾶσαν μακροθυμίαν, den ich so auch nirgends loben möchte, sich bei Paulos sonst nicht findet, so gewöhnlich ihm auch die Wendung ist ἐν πάσῃ σοφίᾳ, εἰς πᾶσαν ἀρέσκειαν, εἰς πᾶσαν ὑπομονήν, ἐν πάσῃ μακροθυμίᾳ, μετὰ πάσης ἐπιταγῆς, πᾶσαν ἐνδεικνύμενος πραότητα. Soll ich aber auch das schenken, daß ἀπωθεῖσθαι hier V. 19 offenbar von denen muß verstanden werden, die schon im Christenthum gewesen sind und also

den Glauben und das gute Gewiſſen in ſich hatten? In den LXX leſen wir freilich ἀπωσάσθωσαν τὴν πορνείαν αὐτῶν Ezech. 43, 9; Paulos aber braucht das Wort in ſeiner eigentlichen Bedeutung, wo das was jemand von ſich ſtoßen ſoll außer ihm ſein muß. Röm. 11, 1 μὴ ἀπώσατο ὁ θεὸς τὸν λαὸν αὐτοῦ; und bei Lukas Act. 13, 46 ἐπειδὴ δὲ ἀπωθεῖσθε τὸν λόγον. Das gleich folgende ναναγεῖν kommt im N. T. auch 37
nirgends metaphoriſch vor, und ſchlecht iſt es hier, weil es einen leicht über das ἀπωθεῖσθαι verwirren könnte, was auch ein Schiffsausdruk iſt, Pollux 1, 114.

In den lezten Worten unſeres Capitels wird gewöhnlich das παιδεύεσθαι als κολάζεσθαι erklärt. Theodoretos nimmt es freilich ganz ſtreng ſo, wie Sie am deutlichſten aus den lezten Worten ſeiner Erklärung ſehen können, ἐκείνους δὲ εἰκὸς ἦν παιδευομένους μεταβαλεῖν τὴν γνώμην. Auch Chryſoſtomos ſcheint derſelben Meinung zu ſein, da er die Frage aufwirft, warum der Apoſtel ſie nicht ſelbſt gezüchtiget habe. Allein Phavorinus, welcher lehrt dieſe Bedeutung werde nur in der heiligen Schrift gefunden, meint gewiß die zahlreichen altteſtamentiſchen Stellen, nicht die unſrige. Hier würde dieſe Bedeutung die Structur gar zu ſchlecht machen wenn man nicht 38
ἵνα für ὥστε nehmen und überſezen wollte, ſo daß ſie durch die Strafe außer Stand geſezt würden zu βλασφημεῖν, was wol niemand wollen wird. Das Strafen liegt ſchon in dem παρέδωκα, und das ἵνα deutet offenbar auf eine Folge, damit ſie lernen, wie wir auch als Drohung ſagen, ich will dich lehren, ohne daß man deshalb ſagen könnte lehren hieße bei uns auch ſtrafen. Allein auch in dieſer Bedeutung lehren kommt nun die Structur παιδεύειν τινά τι im N. Teſt. nirgends vor.

Im zweiten Cap. haben wir gleich an ἔντευξις ein ſchönes Wort, das nur in unſerem Briefe noch einmal Cap. 4, 5 vorkommt. Theodoretos und Oikumenios erklären es durch κατηγορία τῶν ἀδικούντων. Und freilich da hier, auf eine ganz andere Art wie mir ſcheint als Paulos zu häufen pflegt, alle

Worte gehäuft sind die nur je vom Gebet gebraucht wurden:
30 so geräth, wer nun jedem Worte sein eigenes Gebiet anweisen will, leicht in Verlegenheit. Denn da schon δέησιν erklärt war durch ἱκεσία ὑπὲρ ἀπαλλαγῆς λυπηρῶν προσφερομένη und προσευχή durch αἴτησις ἀγαθῶν, so blieb wol kaum ein anderer Ausweg übrig. Allein diese Erklärung ist bei der zweiten Stelle Cap. 4, 5 gar nicht anzuwenden und auch sonst schlecht genug. Bei den Alten entspricht ἔντευξις genau dem einzigen wahren Sinne von ἐντυγχάνειν mit jemand zusammentreffen. So auch ἔντευξις Sap. 8, 21 und 16, 28, bald absichtlich bald von ohngefähr. Und weil denn hier das Gespräch das erste ist waran man denkt, so kann natürlich ἐντυγχάνειν τινὶ κατά τινος heißen jemand anklagen, und ὑπέρ τινος Fürsprache einlegen. Beides braucht auch Paulos; aber man darf ihn nicht beschuldigen, daß er ἔντευξις für sich allein in einer Bedeutung genommen habe die es nur durch die Verbindung mit jener er-
40 steren Partikel erhalten konnte. Das einzige was die beiden Väter für sich haben ist eine Stelle 1 Macc. 10, 64 wo οἱ ἐντυγχάνοντες für sich Ankläger zu heißen scheint. Schleusner behauptet dies auch wirklich in seinem Spicil. I. und in dem Lexic. allein glauben Sie es dem braven Lexikographen nicht, der gern den Fehler begeht nach zu vielen Bedeutungen zu suchen. Biel, der bis V. 61 mit seiner Citation zurükkgeht, gab ihm einen Wink sich dieses Additament zu sparen, den er aber nicht verstand. Dort nämlich steht ἐπισυνήχθησαν ἄνδρες παράνομοι ἐντυγχάνειν κατ' αὐτοῦ, und dieses κατὰ will noch immer verstanden sein bis V. 64. Leider aber herrscht in unserer Stelle eben so im Gegentheil das ὑπὲρ, und es bleibt also von jener Erklärung schwerlich etwas übrig als der gute Wille unserm Autor zu Hülfe zu kommen. Eine andere soweit wenig-
41 stens richtigere Glosse παράκλησις περὶ σωτηρίας ἑτέρων entgeht wiederum dem Tadel der Abundanz nicht. Noch zweifelhafter wird was unser Mann wol gewollt habe durch die zweite Stelle, wo man gar in Versuchung gerathen könnte λόγος ἐν-

τεύξεως zu construiren. Oikumenios strengt sich zwar sehr an, seiner vorigen Erklärung widersprechend uns zu sagen πρωθύστερον δὲ κεῖται· διὰ γὰρ λόγου καὶ ἐντεύξεως τῆς πρὸς θεὸν γενομένης, und kommt so glükklich über die fremde Bedeutung von λόγος θεοῦ die man hier gewöhnlich annimmt hinweg; aber noch ein solches πρωθύστερον soll doch auch bei Paulos nicht nachzuweisen sein.

Gleich in der Nähe V. 2 haben Sie abermals zwei nicht pauliniſche Wörter ἤρεμος und ἡσύχιος, von denen das erſte auch überall im N. T. nicht vorkommt. Das Zeitwort ἡσυχάζειν iſt freilich bei Paulos zu finden und ſo auch das Hauptwort ἡσυχία: allein ſtatt des Adjectivs bedient er ſich des ad- 42
verbiellen Ausdrukks ἐν ἡσυχίᾳ, der freilich aus 1 Cor. auch einmal in unſerm Briefe copirt iſt. — ἀντίλυτρον findet ſich ebenfalls ſonſt nirgends. Auch wüßte ich im pauliniſchen Gebrauch keine Analogie für ein ſolches abundirendes ἀντί in der Zuſammenſezung, als etwa ἀντιμισθία. — Auch ἐπαίρειν V. 8, ein ſonſt im N. T. nicht ſeltenes Wort, iſt nur im Medio und der dieſem eigenthümlichen Bedeutung pauliniſch. — Dagegen iſt καταστολή auch im N. T. ſonſt nicht zu finden, und wir werden wol zweifelhaft bleiben müſſen über die Bedeutung, ob καταστολή die Kleidung bedeutet und nur κόσμιος die Eigenſchaft davon, oder ob wir, wie im Plutarchos καταστολὴ περιβολῆς vorkommt, ſchon bei dem erſten Wort an eine Eigenſchaft der Kleidung zu denken haben, und das lezte nur ein abundirendes Beiwort iſt. — Daß ein Wort wie μαργαρίτης bei Paulos weiter nicht vorkommt iſt freilich nicht zu 43
verwundern. Daſſelbe gilt von πλέγμα, wobei ich mich übrigens mit Salmaſius an die Gloſſe des Heſychios halte, τὸ σὺν ταῖς θριξὶν πλεκόμενον γυναιξίν, was von Bändern und ſonſt mit eingeflochten wird, und überlaſſe Heinrichs Erklärung, nach welcher nun gar πλέγμασιν ἢ χρυσῷ ſtatt πλέγματι χρυσῷ ſtehen ſoll, den Liebhabern.

ἐπαγγέλλομαι V. 10 kommt in dieſer den Griechen ſo

gewöhnlichen Bedeutung profiteor aliquid ſonſt nirgends im N. T. vor, als noch einmal in unſerm Briefe Cap. 6, 21, wo es überdies ziemlich ſchlecht ſteht. — Das dabei ſtehende θεοσέβεια iſt eben ſo einzig, und nur Johannes hat einmal das Adjectiv θεοσεβής. — Noch haben Sie in dieſem Cap. αὐθεντεῖν, das weder im N. T. noch in den LXX vorkommt — ſonſt et-
44 was darüber zu ſagen iſt nach Wetſtein nicht mehr nöthig — und τεκνογονία, was eben wie τεκνογονέω und das verwandte τεκνοτροφέω nur in unſerm Briefe vorkommt.

Das dritte Cap. wird uns nur weniges aber zum Theil merkwürdiges geben. Von ὀρέγομαι — welches in unſerm Briefe noch einmal Cap. 6, V. 10 vorkommt, wo ὀρέγεσθαι φιλαργυρίας eine Ungenauigkeit von ſolcher Art iſt deren Paulos ſich nicht ſchuldig macht, gar nicht zu vergleichen, wie doch Grotius thut mit ὀρέγεσθαι ποριsμῶν Sap. 14, 3, ſonſt aber außer dem Briefe an die Hebr., den ich wie Sie wiſſen nicht für pauliniſch halte, nirgends im N. T. — will ich nichts weiter ſagen wie es ſich hieher verirrt hat. Das N. T. braucht durchgängig dafür ἐπιθυμεῖν, Paulos auch wol ἐπιποθεῖν. — Aber ſagen Sie ob καλὸν ἔργον hier etwas anders heißen kann, als ganz einfach res bona? oder ob Sie ſich denken können daß
45 hier ἔργον irgend als ein zu verrichtendes geſezt iſt, wie doch offenbar in der einzigen pauliniſchen Stelle die ſich dieſer am meiſten nähert, Phil. 1, 6 ὁ ἐναρξάμενος ἐν ὑμῖν ἔργον ἀγαθόν? Bedenken Sie nun wie häufig Paulos in einem ganz andern Sinne ἔργα ἀγαθά und καλά gebraucht, und ἔργον durchaus immer nach ſeiner eigentlichen Geltung, und geſtehen Sie daß Sie dieſe Stelle ihm ganz fremde finden müſſen.

ἀνεπίληπτος V. 2 kommt im N. T. nirgends, in unſerm Briefe aber dreimal vor, zur abermaligen Beſtätigung des oben ſchon geſagten; wie denn den neuteſtamentiſchen Schriftſtellern auch ἐπιλαμβάνεσθαι in der Bedeutung tadeln nicht geläufig iſt und höchſtens einmal Luc. 20, 26 vorkommt. Pauliniſche Ausdrükke dagegen ſind ἄμωμος ἄμεμπτος ἀνέγκλητος

νεόφυτος ist wieder ein ἅπαξ λεγόμενον. Nur in den LXX kommt es öfters vor in der Bedeutung neugepflanzt.[46] Dem gemäß erklärt nun auch Chrysostomos durch νεοκατήχητος, Theodoretos durch ὁ εὐθὺς πεπιστευκώς und νεοτελής. Pollux 1, 231 tadelt das Wort, εὐτελὲς μὲν γὰρ τὸ ὄνομα· κέχρηται δὲ αὐτῷ Ἀριστοφάνης. Doch mehr noch als das Wort wundert mich die Vorschrift selbst, wie Paulos es anfangen wollte um keiner Gemeine von den vielen die er oft schnell hinter einander auf einer Reise pflanzte einen νεοτελὴς zum ἐπίσκοπος zu geben! An den Titos auf Kreta macht er eine solche Anforderung nicht. Aber freilich auch nur zwanzig Jahre später war es schon ein leichtes. — Eben so ist δίλογος nirgends weiter anzutreffen, und auch der fleißige Wetstein läßt uns hiebei im Stich. Pollux führt das Wort an 2, 118, aber so daß man nicht weiß, ob in der Bedeutung wie διλογία im Xenophon vorkommt für Wiederholung, oder so wie es hier wol sein muß.[47] Nur diese Bedeutung, wie nach Grotius auch Schleusner thut, durch i. q. δίγλωσσος auszudrükken, dünkt mich etwas sehr dreist.

βαθμός V. 13 findet sich nirgends weiter im N. T. In der kanonischen Sprache aber werden Sie es häufig genug finden; ich verweise Sie nur der Kürze wegen auf Suic. thes., der Stellen genug gesammelt hat. Zweierlei Arten lassen sich nur denken, wie das Wort kann zu verstehen sein. Entweder sie steigen eine Stufe höher im Messiasreich, was man dann von Seligkeit und Glükkseligkeit gegenwärtiger — wie Chrysostomos wol meint, wenn er sagt βαθμόν, τοῦτ' ἔστι προκοπήν — oder künftiger — wie Theodoretos erklärt τὸν τιμιώτατον βαθμὸν ἐν τῷ μέλλοντι λήψονται βίῳ — verstehen könnte. Aber von einer Stufenleiter von Seligkeit scheint Paulos gar nichts zu wissen; dies ist kein Gedanke der nur irgend bei ihm vorkäme. Und hätte er dabei an das militärische gedacht,[48] so ist dies grade eine von den Vergleichungen, die er gern weiter ausführt; aber nirgends finden wir, daß er einer Stu-

fenleiter vom στρατηγός zum στρατιώτης gedacht hätte. Oder ſie erwerben ſich eine Stufe in der kirchlichen Würde zum Epiſkopat. Allein auch dies Stufenweſen möchte wol eben ſo wenig pauliniſch ſein als der Gedanke überhaupt einen διάκονος zum ἐπίσκοπος zu machen, da Paulos beides für verſchiedene χαρίσματα hielt, Röm. 12, 7. Schmekkt alſo nicht auf jeden Fall die Redensart nach einem fremden Geiſt und einer etwas andern Zeit? Was aber auch der Verf. habe ſagen gewollt: ſo hat er ſich ſehr ſchlecht ausgedrükkt durch dieſes βαθμὸν περιποιεῖσθαι. — Noch weniger indeß weiß ich παῤῥησίαν περιποιεῖσθαι zu vertheidigen, was ich offenherzig bekenne gar nicht zu verſtehen. Daß παῤῥησία außer der Freimüthigkeit auch guten Muth bedeute verſteht ſich von ſelbſt und geht unmittelbar aus der Art hervor wie den Alten die Einerleiheit des Redens und Denkens überall vorſchwebte. Aber ſchon Vertrauen in einen andern heißt παῤῥησία nie, und ich erbiete mich in jeder Stelle, die man ſo auslegen könnte, die obige Bedeutung als die einzig richtige nachzuweiſen; vielweniger noch Vertrauen anderer in den dem die παῤῥησία zugeſchrieben wird, wie Heinrichs hinwirft. Wie man ſich nun durch das καλῶς διακονῆσαι Freimüthigkeit und guten Muth erwerben könne, und wie ſich das hier an das vorige vom βαθμός anſchließen ſolle, das verſtehe ich gar nicht. Hiezu kommt noch daß περιποιεῖσθαι auch kein pauliniſches Wort iſt, er müßte es ſich denn ausdrükklich für Epheſos aufgehoben haben, denn einmal leiht es ihm freilich Lukas Act. 20, 28 in der Rede an die epheſiſchen Aelteſten. Aber gewiß iſt dies nur geliehen; denn Paulos bedient ſich nur des Subſtantivs περιποίησις, ohnerachtet faſt immer das Zeitwort eine leichtere und auch ihm nicht ungewöhnliche Structur gegeben hätte, wie 2 Theſſ. 2, 14 ἐκάλεσεν ὑμᾶς εἰς περιποίησιν δόξης τοῦ κυρίου, wo ſogar durch den Gebrauch des Subſtantivs der Saz zweideutig wird. Wenn Sie mir einwenden, es wäre höchſt wunderlich zu glauben, einer habe ein Zeitwort nicht gekannt, wenn er ein davon gebildetes

Hauptwort kennt: so antworte ich, gekannt gewiß, aber vermieden vielleicht, wenn er nicht sicher war, wie es in welchen Formen jenem Hauptwort analog könne gebraucht werden. — Nun ist in unserm Cap. nur noch das nirgends zu Hause gehörende Wort ἑδραίωμα zurükk, was wol am besten mit dem analogen στερέωμα τῆς πίστεως Col. 2, 5 zu vergleichen ist, und von Oikumen. sehr unbestimmt durch βεβαίωσις umschrieben und 51
gewiß noch schlechter per hendiad. erklärt wird.

Doch wir gehen zum vierten Cap., wo uns gleich ῥητῶς als ein gar nicht neutestamentisches Wort entgegenkommt und ὕστερος eben so wenig. Nur das Adverb. ist gewöhnlich, und warlich es wäre besser gewesen dies zu gebrauchen als ἐν ὑστέροις καιροῖς zu sagen. Das leztere Wort steht nun hier gar schlecht und bedeutungslos bloß für χρόνος. Paulos aber braucht sonst καιρός ganz richtig, denn es ist ihm immer eine durch irgend etwas qualitativ bestimmte Zeit. So ist gewiß auch das πρὸς καιρόν 1 Cor. 7, 5 in Beziehung auf das folgende zu verstehen, und πρὸς καιρὸν ὥρας 1 Thess. 2, 17 nicht bloß πρὸς ὀλίγον wie Theodoretos erklärt, sondern das καίριον für sein ganzes Geschäft ist mit ausgedrükkt. Und dies sind die zweifelhaftesten Stellen, so daß ich glaube, es wird keine 52
übrig sein als diese wo das Wort aus seiner eigentlichen Sphäre herausginge. Sollte etwa die wunderliche Bemerkung des Suidas καιροὺς δὲ ἡ γραφὴ λέγει τὰς συμφοράς, bei der man zunächst an Matth. 26, 18 denken möchte, mit auf unsere Stelle gehn?

καυτηριάζω, denn ich will nicht entscheiden daß man καυστηριάζω schreiben müsse, ist auch nicht einheimisch im N. T. Des Sinnes wegen würde ich mich am liebsten an den Theodoretos halten, κεκαυτηριασμένους δὲ τὴν ἰδίαν συνείδησιν αὐτοὺς κέκληκε, τὴν ἐσχάτην αὐτῶν ἀναλγησίαν διδάσκων· ὁ γὰρ τοῦ καυτῆρος τόπος νεκρωθεὶς τὴν προτέραν αἴσθησιν ἀποβάλλει. Offenbar ist hier mehr an die ärztliche Operation des Ausbrennens zu denken als an das Brandmarken,

wie denn verlaufene Knechte und Verläumder hier gar keinen Vergleichungspunkt geben. Aber freilich für die Leute die hier
53 beſchrieben werden ſchikkt ſich jenes eben ſo wenig. Und das mag wol Chryſoſt. gefühlt haben bei ſeiner höchſt allgemeinen Erklärung κεκαυτηριασμένοι τουτέστι πονηροῦ ὄντες βίου.

κτίσμα kommt nur noch Jak. 1, 11 vor. Paulos bedient ſich durchaus des Wortes κτίσις in paſſivem Sinne, ſo daß es wunderlich wäre, wenn er grade hier und ſonſt nirgends κτίσμα gebraucht hätte. Sieht es nicht nach einem aus der jenes nicht nachahmen wollte und κτίσμα in den ihm ſehr geläufigen Apocryphis fand? Ausdrükklich dem Menſchen entgegengeſezt ſteht es Sap. 9, 2 und 13, 5 vom unbelebten.

ἀπόβλητον, ſo daß man ſich nicht enthalten kann an das homeriſche οὐδὲν ἀπόβλητ' ἐστὶ θεῶν ἐρικύδεα δῶρα zu denken, ſtatt des gewöhnlichen κοινόν oder ἀκάθαρτον. — Auch ὑποτίθεσθαι kommt im medio gar nicht vor im N. T. Man müßte überſezen, Dies zum Grunde legend bei deinen Ermah-
54 nungen, oder Dies dabei an die Hand gebend. Es hat gewiß Aehnlichkeit mit ὑπογράφειν; allein in Paulos Sprachſchaz mag das Wort ſchwerlich geweſen ſein, der beſonders in der Zuſammenſezung die Präpoſitionen in der ſtärkſten Hauptbedeutung liebt, und ſich für dieſen Begriff immer mit παραγγέλλειν, παραχαλεῖν hilft. — Dicht dabei iſt ἐντρεφόμενος wieder einzig im N. T., und ſchwerlich pauliniſch; denn auch wo er Gleichniſſe von der Paläſtra hernimmt hat er nie eine ähnliche Wendung. Bemerken Sie aber nur das Präſens! es müßte doch offenbar ἐντεθραμμένος heißen. Theophylaktos, der einzige Alte der hierauf Rükkſicht nimmt, will es zwar vertheidigen Τὸ γὰρ ἀδιάλειπτον τῆς εἰς τὰ τοιαῦτα προσοχῆς δηλῶν εἶπε τὸ ἐντρεφόμενος. Allein es bleibt ſchlecht; denn als διάκονος muß er ein ἐντεθραμμένος ſein, und wenn der Verf. es
55 wie Theophyl. genommen hätte, müßte eine ganz andere Wendung gefolgt ſein. — γραώδης V. 7 iſt freilich den Alten mit μῦθος ſehr verwachſen; allein wie ſonſt μῦθος im N. T.

gebraucht wird findet dies nicht Statt. Weder die ἰουδαϊκοὶ μῦθοι im Brief an den Titos — obgleich Theodoretos hier so erklärt γραώδεις γὰρ μύθους τὰς ἰουδαϊκὰς διδασκαλίας ἐκάλεσεν — noch die der ἀλήθεια entgegengesezten 2 Tim. 4, 4 vertragen das Beiwort. Eben so schlecht stimmt das eine Beiwort zu dem andern βέβηλοι. — γυμνάζειν findet sich auch sonst bei Paulos nicht. Ueberall wo er auch in andern Worten mit Uebung und Kampf zu thun hat führt er das Bild weiter aus; vergl. 2 Tim. 4, 7. 8. 1 Cor. 9, 24 flg. Eph. 4, 10 flg. Nun kommt freilich hier noch hinzu ἡ γυμνασία V. 8, ein gar wunderliches Wort, das nicht nur im N. T. sonst nirgends, sondern überhaupt fast nirgends einheimisch ist. Daher wir auch in Verlegenheit sind was es bedeute. Gegen das 56
Enthalten von allerlei Dingen streitet Paulos immer nur als gegen ein opus operatum im Zusammenhange mit dem Gesez; von der Seite der γυμνασία angesehen hätte er es wol schwerlich so kurz und beiläufig abgefertiget. Aber schwerlich war auch damals Gelegenheit die Sache von dieser Seite zu betrachten, und Chrysost. hatte wol Recht, daß man sie dann eine πνευματικὴ γυμνασία nennen müsse, und versteht es von den den Leib stärkenden Verordnungen der Pädotriben in den Gymnasien. Eben so erklärt es Oekum. von den gewöhnlichen Uebungen der Alten ἡ τὰ σώματα, φησὶν, ὑγιαίνειν ποιοῦσα. Eben so Theodoret. und Theophylakt., die ich Ihnen daher nicht erst ausschreibe. Neuerdings will nun die andere Auslegung, als sei es Warnung gegen die anmaßliche Enthaltsamkeit der Essener, die Oberhand behalten, und freilich hatten die Väter wol eine Nei- 57
gung jene Uebungen nicht für unnüz ausgeben zu lassen von dem Apostel; allein sie haben doch eine schwer zu überwindende Bundesgenossin an der Grammatik. Ich bin der Väter Meinung, wenn ich mir denke daß Paulos den Brief geschrieben hat, der ja so vielfältig die alte Gymnastik der Hellenen voraussezt, und wenn er hier eine andere ausmagernde und schwächende gemeint hätte, sie wol bestimmter von jener würde unterschieden ha-

ommt, aber ſchon abgeſondert vom ἐπίσκοπος und den διακ-
ους — warum ſchreibt er ſich dort 2 Tim. 1, 6 die Sache
zu? Sie ſehen, wir kommen hier wieder nicht heraus,
der Schreiber beider Briefe einer und derſelbe ſoll gewe-
ſein.

Doch wir gehn weiter zum fünften Cap., wo wir zuerſt
πλήττειν als ein nicht neuteſtam. Wort finden; ſondern
γχειν und ἐπιτιμᾶν müſſen ſeine Stelle mit vertreten, denn
υθετεῖν ſcheint Paulos immer nur in einem gelinderen Sinne
gebrauchen. — ὄντως V. 3 iſt im N. T. überhaupt ſelten,
il es gar nicht judaiſirt, ſondern mehr thun dies ἀληθής,
ηθῶς, ἀληθινός. So aber wie hier durch den Artikel zu ei-
m Adjectiv gemacht vor einem Subſtantiv kommt es gar nir-
nds vor, ſondern nur vor einem Particip in der zweifelhaften
telle 2 Pet. 2, 18, wo ich es doch faſt zu gewagt finde das
λίγως in den Text zu ſezen. — ἔκγονα V. 4 kommt im
. T. ſonſt nicht vor. Ueber die Unbeſtimmtheit des Wortes ver-
weiſe ich Sie nur auf Wetſteins reiche Sammlung aus den
Grammatikern. Ganz ſicher können wir die Gloſſe aus Heſy-
chios ἔκγονα, τέκνα τέκνων auf unſre Stelle beziehn. In den
LXX kommt das Wort ganz unbeſtimmt für ἀπόγονοι vor, und
das liegt auch hier gewiß zum Grunde, und wenn es eine Wittwe
bis zu Urenkeln ſollte gebracht haben, ſo wollte unſer Verf. dieſe
gewiß mit darunter begriffen wiſſen. — ἐπαρχεῖν auch ein
ſonſt nicht neuteſtam. Wort, haben Sie hier gleich dreimal, V. 10
und V. 16 bis. Aber freilich in den Macc. werden Ihnen
Schleusner und Biel Stellen genug nachweiſen. — ἐπακο-
λουθεῖν, ein ſonſt nicht bei Paulos vorkommendes Wort,
könnte ſcheinen hier ganz anders zu ſtehen als bei Marc. und
Petr. Wie geſagt werden kann ἐπακολουθεῖν τῷ πραττομένῳ
Plat. Rep. 2, p. 370 b. der Sache nachgehn, wie ſie ſelbſt zeigt
was geſchehen müſſe, nach der Analogie des αὐτὸ δείξει, ſo
auch hier jedem guten Werke nachgehn. Allein bei unſerem glaube
ich doch muß man αὐτοῖς ſuppliren, den Leidenden mit jedem

ben. Auf der andern Seite aber, eben wenn ich mir Paulos als Verfaſſer denke, würde ich dann eine ausführlichere Beſchreibung des γυμνάζειν πρὸς εὐσέβειαν erwarten, um den Gegenſaz dadurch zu rechtfertigen, der ſonſt gar keiner iſt, weil ja beides recht gut neben einander beſtehen kann. Kurz ich finde für Paulos dies alles zu unbeſtimmt und ſelbſt zu ausgemagert.

58 Von einer andern Seite merkwürdig iſt πρεσβυτέριον. Dies kommt freilich vor vom Synedrion Luk. 22, 66 und Act. 22, 5, allein nirgends von der Verſammlung der Aelteſten einer chriſtlichen Gemeine. Auch wäre dieſe Benennung in der That bedenklich geweſen zu den Zeiten wo jener Sprachgebrauch noch geläufig war, eben wegen der Analogie. Und wenn man anführt, auch der Name πρεσβύτεροι ſei aus der jüdiſchen Terminologie herüber genommen, ſo konnte um ſo weniger der dem Synedrion zukommende Name den Aelteſten einer kleinen Gemeine beigelegt werden. Lukas hätte von denen der Gemeine zu Epheſos, die Paulos ſämmtlich zu ſich kommen ließ, Gelegenheit gehabt dies Wort zu gebrauchen Act. 22, 17, er ſagt aber bloß τοὺς πρεσβυτέρους, und Paulos ſelbſt Phil. 1, 1 umſchreibt lieber σὺν ἐπισκόποις καὶ διακόνοις. Auch widerſpricht
59 die Erzählung ſelbſt jener andern 2 Tim. 1, 6, nach welcher Paulos ihm durch Handauflegung das χάρισμα mitgetheilt hatte. Der gute Benſon findet es zwar leicht beides zu vereinigen; nämlich nach Paulos haben auch die Aelteſten ihm die Hände aufgelegt, freilich nicht, wie er meint, um ihm den heiligen Geiſt mitzutheilen, ſondern nur um ihre Zuſtimmung zu erkennen zu geben, und ihm den göttlichen Segen anzuwünſchen. Und wirklich kommt es ihm wunderbar zu ſtatten, daß hier μετὰ ſteht, weil nämlich διὰ unmittelbar vorhergegangen war. Aber wie kommt doch hier Paulos dazu, jener Aelteſtenverſammlung zu erwähnen, wenn ſie zur Ertheilung des χάρισμα nichts beigetragen? Oder wenn die Handauflegung gemeinſchaftlich geweſen — wie doch ſpäterhin nicht einmal bei der Einſegnung eines Presbyter, Clem. const. 8, 16, wo freilich auch das πρεσβυτέριον

vorkommt, aber schon abgesondert vom ἐπίσκοπος und den διακόνοις — warum schreibt er sich dort 2 Tim. 1, 6 die Sache allein zu? Sie sehen, wir kommen hier wieder nicht heraus, wenn der Schreiber beider Briefe einer und derselbe soll gewesen sein.

Doch wir gehn weiter zum fünften Cap., wo wir zuerst ἐπιπλήττειν als ein nicht neutestam. Wort finden; sondern ἐλέγχειν und ἐπιτιμᾷν müssen seine Stelle mit vertreten, denn νουθετεῖν scheint Paulos immer nur in einem gelinderen Sinne zu gebrauchen. — ὄντως V. 3 ist im N. T. überhaupt selten, weil es gar nicht judaisirt, sondern mehr thun dies ἀληθής, ἀληθῶς, ἀληθινός. So aber wie hier durch den Artikel zu einem Adjectiv gemacht vor einem Substantiv kommt es gar nirgends vor, sondern nur vor einem Particip in der zweifelhaften Stelle 2 Pet. 2, 18, wo ich es doch fast zu gewagt finde das ὀλίγως in den Text zu sezen. — ἔκγονα V. 4 kommt im N. T. sonst nicht vor. Ueber die Unbestimmtheit des Wortes verweise ich Sie nur auf Wetsteins reiche Sammlung aus den Grammatikern. Ganz sicher können wir die Glosse aus Hesychios ἔκγονα, τέκνα τέκνων auf unsre Stelle beziehn. In den LXX kommt das Wort ganz unbestimmt für ἀπόγονοι vor, und das liegt auch hier gewiß zum Grunde, und wenn es eine Wittwe bis zu Urenkeln sollte gebracht haben, so wollte unser Verf. diese gewiß mit darunter begriffen wissen. — ἐπαρχεῖν auch ein sonst nicht neutestam. Wort, haben Sie hier gleich dreimal, V. 10 und V. 16 bis. Aber freilich in den Macc. werden Ihnen Schleusner und Biel Stellen genug nachweisen. — ἐπακολουθεῖν, ein sonst nicht bei Paulos vorkommendes Wort, könnte scheinen hier ganz anders zu stehen als bei Marc. und Petr. Wie gesagt werden kann ἐπακολουθεῖν τῷ πραττομένῳ Plat. Rep. 2, p. 370 b. der Sache nachgehn, wie sie selbst zeigt was geschehen müsse, nach der Analogie des αὐτὸ δείξει, so auch hier jedem guten Werke nachgehn. Allein bei unserem glaube ich doch muß man αὐτοῖς suppliren, den Leidenden mit jedem

ben. Auf der andern Seite aber, eben wenn ich mir Paulos als Verfaſſer denke, würde ich dann eine ausführlichere Beſchreibung des γυμνάζειν πρὸς εὐσέβειαν erwarten, um den Gegenſaz dadurch zu rechtfertigen, der ſonſt gar keiner iſt, weil ja beides recht gut neben einander beſtehen kann. Kurz ich finde für Paulos dies alles zu unbeſtimmt und ſelbſt zu ausgemagert.

58 Von einer andern Seite merkwürdig iſt πρεσβυτέριον. Dies kommt freilich vor vom Synedrion Luk. 22, 66 und Act. 22, 5, allein nirgends von der Verſammlung der Aelteſten einer chriſtlichen Gemeine. Auch wäre dieſe Benennung in der That bedenklich geweſen zu den Zeiten wo jener Sprachgebrauch noch geläufig war, eben wegen der Analogie. Und wenn man anführt, auch der Name πρεσβύτεροι ſei aus der jüdiſchen Terminologie herüber genommen, ſo konnte um ſo weniger der dem Synedrion zukommende Name den Aelteſten einer kleinen Gemeine beigelegt werden. Lukas hätte von denen der Gemeine zu Epheſos, die Paulos ſämmtlich zu ſich kommen ließ, Gelegenheit gehabt dies Wort zu gebrauchen Act. 22, 17, er ſagt aber bloß τοὺς πρεσβυτέρους, und Paulos ſelbſt Phil. 1, 1 umſchreibt lieber σὺν ἐπισκόποις καὶ διακόνοις. Auch widerſpricht

59 die Erzählung ſelbſt jener andern 2 Tim. 1, 6, nach welcher Paulos ihm durch Handauflegung das χάρισμα mitgetheilt hatte. Der gute Benſon findet es zwar leicht beides zu vereinigen; nämlich nach Paulos haben auch die Aelteſten ihm die Hände aufgelegt, freilich nicht, wie er meint, um ihm den heiligen Geiſt mitzutheilen, ſondern nur um ihre Zuſtimmung zu erkennen zu geben, und ihm den göttlichen Segen anzuwünſchen. Und wirklich kommt es ihm wunderbar zu ſtatten, daß hier μετὰ ſteht, weil nämlich διὰ unmittelbar vorhergegangen war. Aber wie kommt doch hier Paulos dazu, jener Aelteſtenverſammlung zu erwähnen, wenn ſie zur Ertheilung des χάρισμα nichts beigetragen? Oder wenn die Handauflegung gemeinſchaftlich geweſen -- wie doch ſpäterhin nicht einmal bei der Einſegnung eines Presbyter, Clem. const. 8, 16, wo freilich auch das πρεσβυτέριον

vorkommt, aber schon abgesondert vom ἐπίσκοπος und den διακόνοις — warum schreibt er sich dort 2 Tim. 1, 6 die Sache allein zu? Sie sehen, wir kommen hier wieder nicht heraus, wenn der Schreiber beider Briefe einer und derselbe soll gewesen sein.

Doch wir gehn weiter zum fünften Cap., wo wir zuerst ἐπιπλήττειν als ein nicht neutestam. Wort finden; sondern ἐλέγχειν und ἐπιτιμᾷν müssen seine Stelle mit vertreten, denn νουθετεῖν scheint Paulos immer nur in einem gelinderen Sinne zu gebrauchen. — ὄντως V. 3 ist im N. T. überhaupt selten, weil es gar nicht judaisirt, sondern mehr thun dies ἀληθής, ἀληθῶς, ἀληθινός. So aber wie hier durch den Artikel zu einem Adjectiv gemacht vor einem Substantiv kommt es gar nirgends vor, sondern nur vor einem Particip in der zweifelhaften Stelle 2 Pet. 2, 18, wo ich es doch fast zu gewagt finde das ὀλίγως in den Text zu sezen. — ἔκγονα V. 4 kommt im N. T. sonst nicht vor. Ueber die Unbestimmtheit des Wortes verweise ich Sie nur auf Wetsteins reiche Sammlung aus den Grammatikern. Ganz sicher können wir die Glosse aus Hesychios ἔκγονα, τέκνα τέκνων auf unsre Stelle beziehn. In den LXX kommt das Wort ganz unbestimmt für ἀπόγονοι vor, und das liegt auch hier gewiß zum Grunde, und wenn es eine Wittwe bis zu Urenkeln sollte gebracht haben, so wollte unser Verf. diese gewiß mit darunter begriffen wissen. — ἐπαρκεῖν auch ein sonst nicht neutestam. Wort, haben Sie hier gleich dreimal, V. 10 und V. 16 bis. Aber freilich in den Macc. werden Ihnen Schleusner und Biel Stellen genug nachweisen. — ἐπακολουθεῖν, ein sonst nicht bei Paulos vorkommendes Wort, könnte scheinen hier ganz anders zu stehen als bei Marc. und Petr. Wie gesagt werden kann ἐπακολουθεῖν τῷ πραττομένῳ Plat. Rep. 2, p. 370 b. der Sache nachgehn, wie sie selbst zeigt was geschehen müsse, nach der Analogie des αὐτὸ δείξει, so auch hier jedem guten Werke nachgehn. Allein bei unserem glaube ich doch muß man αὐτοῖς suppliren, den Leidenden mit jedem

guten Werke nachgehn. — περίεργος auch ſonſt nicht bei Paulos und überhaupt im N. T. nur einmal das Neutrum, welches gleichſam als ein Subſtantiv anzuſehen iſt, von dem das Adjectiv nur abgeleitet worden. — Ganz einzig iſt οἰκοδεσποτεῖν, wiewol οἰκοδεσπότης in den Evangel. häufig genug vorkommt. Von lezterem Worte iſt wol ſchwerlich etwas anderes zu halten, als daß es erſt zu der Römer Zeiten recht aufgekommen, um ihren pater familias nachzubilden. Daher iſt es im Plutarchos, der ſogar unſer οἰκοδεσποτεῖν hat, nicht ſelten.
63 Denn Alexis der Komiker erlaubte es ſich vielleicht wol nur wie ſeine Zunftgenoſſen ſich manches erlaubten, und Phrynichos tadelt ihn darüber. Auch Pollux führt ihn, wenn gleich die früheſte Auctorität, nur hintennach an, und gewiß iſt bei ihm 10, 21 καινότατον die richtige Leſart und keinesweges im Widerſpruch mit dem τετριλλημένον. Daß aber οἰκοδεσποτεῖν wenn es ſich nun einmal aus jenem gebildet hatte hier von Weibern gebraucht wird, rechtfertigt ſich durch die οἰκοδέσποινα die Pollux auch anführt, nur daß der Brief der Theano, den der gute Mann dabei vor ſich gehabt hat, gewiß unächt geweſen iſt. Allein daß Paulos das οἰκοδεσποτεῖν ſollte gebraucht haben iſt mir zweifelhaft, weil bei ihm, ohnerachtet die αἰχία θεοῦ ihm ein ſo geläufiger Begriff iſt, auch der οἰκοδεσπότης nicht vorkommt, und weil er ſich Tit. 2, 5 ſtatt unſeres des Wortes οἰκουρεῖν bedient, obgleich es weniger ausdrükkt. — φόβον
64 ἔχειν V. 20 eine ſchlechte Redensart, im N. T. ſonſt nicht einheimiſch. Wie oft Paulos in verſchiedenen Abſtufungen φόβος und φοβεῖσθαι gebraucht, wiſſen Sie, ſo daß es ihm ordentlich anliegt die Formen zu wechſeln und ihm welche entfallen die ſchlecht genug ſind; aber dieſer hat er ſich doch ſonſt nirgends bedient. — Die ἐκλεκτοὶ ἄγγελοι V. 21 ſind ebenfalls ganz einzig. Wenn man wirklich eine eigne Bedeutung für dieſe Stelle erzwingen will wie Schleusner: ſo bleibt es ſehr wunderlich, daß der Mann der ſo ſehr gegen die γενεαλογίας und gegen die unnüzen Fragen eifert, nun gar ſo beſtimmte Rang-

ordnungen von Engeln kennen sollte, wie er hier durch den Artikel bezeugen würde. Chrysost. wundert sich auch, allein er und nach ihm Oikum. bringen uns schwerlich weiter. ἐκλεκτῶν δὲ ἀγγέλων εἶπε διότι ἄγγελοι καὶ οἱ δαίμονες ἀλλ' ἀπόβλητοι ist eine schlechte Erklärung, weil die Teufel nie ἄγγελοι schlechthin heißen. Ich dachte dem Manne durch ein καὶ zu helfen, allein dann würde die Stellung wirklich zu schlecht. Und sonst verstehe ich nichts, wenn nicht der Verf. apokalyptische Engel der Gemeinen im Sinne hat, denn als Epheser hatte er ja auch seinen Brief in der Apokalypsis, und diese eben von den sonst paulinischen unterscheiden will. So wüßten wir auch gleich worauf das τὸ πνεῦμα ῥητῶς λέγει zu beziehen wäre. Doch davon vielleicht ein andermal. Jezt vergleichen Sie nur 2 Tim. 4, 1, und gestehn Sie daß wenn ein Leser der Apokalypsis diese Stelle vor Augen hatte, von dem Gericht und der ἐπιφάνεια der Uebergang zu der Offenbarung und den sieben Engeln für ihn nicht schwer war. — πρόκριμα ist so wenig als πρόκρισις oder προκρίνειν anderwärts im N. T., welches die Latinismen, denn durch praejudicium waren diese Wörter wol sehr üblich geworden, nicht leicht aufnimmt gegen Hebraismen, und sich also lieber mit προσωποληψία begnügt. — πρόδηλος steht im N. T. nur einmal im Brief an die Hebr., so wie auch unten ἀδηλότης ein ganz fremdes Wort ist. Lezteres ist dann auch falsch gebraucht, nach dem latein. incertus; denn es kann nicht unsicher heißen in diesem Sinne, sondern nur unentschieden. Die Composition mit πρὸ ist zwar Paulo äußerst gewöhnlich; allein nach seiner Weise müßte es dann heißen was vorher bekannt ist, und das geht auf keine Weise in den Zusammenhang. Hiezu kommt daß Paulos Lieblingswort φανερός ist, jener ganze Stamm aber ihm ziemlich fremde. — Lassen Sie sich nun auch aus dem lezten Cap. noch einiges gefallen. Zuerst ἀντιλαμβάνεσθαι findet sich sonst nicht bei Paulos, und nur ein Paarmal bei Lukas in der gewöhnlichen Bedeutung zu Hülfe kommen. Die Auslegung scheint hier ganz davon aus-

gehn zu müſſen, daß die πιστοὶ in der lezten Hälfte des Verſes dieſelben ſind wie die in der erſten, und daß das erſte ὅτι eben ſo muß verſtanden und bezogen werden wie das zweite. Die zweiten πιστοί ſind alſo die Herren und das erſte ὅτι geht ebenfalls auf die Herren. Alſo ſind auch die εὐεργεσίας ἀντιλαμβανόμενοι und die ἀγαπητοί, in der Gemeine beliebten, die Herren, und alſo iſt εὐεργεσίας ἀντιλαμβάνεσθαι eben ſo zu verſtehen wie φιλοσοφίας ἀντιλαμβάνεσθαι, πραγμάτων ἀντιλαμβάνεσθαι, wie denn auch die Alten alle ſo erklären. — Auch εὐεργεσία kommt im N. T. nur bei Lukas vor, der auch die verwandten Wörter allein hat. Uebrigens läßt es ſich gar nicht denken, daß εὐεργεσία, wie einige Neuere wollen, ſollte von Knechten gegen die Herren können gebraucht werden. — Eben
68 ſo ſteht προσέρχεσθαι nur einmal im Brief an die Hebr. in der ſo häufigen Bedeutung des Bittenden. Was aber προσέρχεσθαι λόγοις heißen ſoll ſehen Sie ſelbſt zu; denn wenn Sie es auch mit der Redensart προσέρχεσθαι τοῖς κοινοῖς zuſammenſtellen wollten, wäre es doch hier höchſt verkehrt geſprochen. — νοσεῖν V. 4 kommt auch ſonſt nicht vor, und die zierliche Redensart νοσεῖν περί τι ſticht gar ſehr ab gegen das eben getadelte. — ὑπόνοια wieder einzig hier. Ich weiß aber nicht warum man von dem Sinne den das Wort bei den Alten hat abgehn und mit Chryſoſt. erklären ſoll τουτέστι δόξαι καὶ δόγματα πονηρὰ ἀπὸ τῶν ζητήσεων, da ſich jener ſo gut mit φθόνος und ἔρις vereinigt, wenn gleich ſchwer iſt zu ſehen wie dies alles aus dem beſchriebenen ἑτεροδιδασκαλεῖν folgt. — Im Folgenden mögen Sie nun leſen παραδιατριβαί oder διαπαρατριβαί, ſo haben Sie ein im N. T. ſonſt nicht vorkom-
69 mendes Wort. In dem erſten müßte παρὰ die Bedeutung haben daneben vorbei, und ſo wäre es recht pauliniſch zuſammengeſezt. Für das andere möchte ich aber doch die Erklärung nicht annehmen die Sie bei Chryſ. Oekum. und Theod. finden von den ſich reibenden und durch Reibung anſtekkenden krazigen Schafen, wobei auch das διὰ eine ſo wunderliche Rolle ſpielt, ſon-

dern παρατριβαί in der bei Polyb. gar nicht seltenen Bedeutung Streitigkeit, wobei das διὰ seine verstärkende verbreitende Kraft bewiese. Vielleicht sind beide Lesearten entstanden aus zwei anderen διατριβαί und παρατριβαί; die erste findet sich noch in ein Paar Handschriften und von der andern eine Spur in einer Marginal-Lesart δι' ἃ παρατριβαί. Spaßhaft werden Ihnen die Clubbs bei Heinrichs vorkommen, die er aus Thophylaktos σχολαὶ μάταιαι gemacht hat. Dabei thut der Mann 70
als ob er nur in diesem Sinne unsere διαπαρατριβή nicht eben kennte, sie ihm aber sonst häufig genug vorgekommen wäre. Die Glosse des Hesychios scheint verstümmelt zu sein, und ich möchte lesen διαπαρατριβαί· παρατριβῶν ἐνδελεχισμοί in Bezug auf die Glosse παρατριβή· λογομαχία, ἔρις. — πορισμός sonst nirgends im N. T., hier zweimal hinter einander. Paulos macht ähnliche Vorwürfe 2 Cor. 11, Gal. 6 und worauf wir hier wol vorzüglich sehen müssen Tit. 1, 11; aber αἰσχρὸν κέρδος ist gewiß besser dazu als πορισμός. — ἐπιλαβοῦ τῆς αἰωνίου ζωῆς. Paulos braucht ἐπιλαμβάνεσθαι sonst gar nicht, hier kommt es V. 19 gleich noch einmal in derselben Verbindung vor. Wunderlich aber nimmt sich dieser Imperativ aus. Denn soll ζωὴ αἰώνιος das geistige Leben bedeuten, so mußte er dies schon haben; das ewige aber konnte er nur von Gott erwarten. — Wundern Sie sich nicht daß ich Ihnen nun noch die καλὴ 71
ὁμολογία bringe, die hier zweimal hinter einander V. 12 und 13 vorkommt. Denn freilich ist ja wol ὁμολογία und ὁμολογεῖν paulinisch genug; aber diese καλὴ ὁμολογία hat doch ein gar besonderes Ansehn. Theodoretos zwar weiß von nichts weiter und bezieht sie nur auf sein Lehrgeschäft; πάντας γὰρ παρ' αὐτοῦ δεξαμένους τὸ κήρυγμα μάρτυρας εἶχε τῆς καλῆς ὁμολογίας. Allein Oekum. giebt es schon näher ὁμολογίαν μᾶλλον τὴν ἐν τῷ βαπτίσματι λέγει; und gewiß wird jeder unbefangene, zumal sie so genau mit dem ἐκλήθην zusammenhängt, hier eben so an ein bestimmtes Faktum denken wie gleich unten bei der ὁμολογία χριστοῦ. Und man kann kaum etwas ande-

res als ein ausdrüklich abgelegtes Bekenntniß verſtehen, es ſei nun bei der Taufe vor der Gemeine oder vor den Feinden bei
72 irgend einer Verfolgung. Ich kann nicht genug ſagen wie beſtimmt mir dies nach einer etwas ſpätern Zeit ſchmekkt; und koſten Sie nur recht, Sie werden es gewiß auch ſo finden. Denn im N. T. iſt doch auch nirgends die mindeſte Spur von einer ὁμολογία die ſich ſo beſonders herausheben ließe und auf die die Chriſten zurükkverwieſen würden; auch die Stelle Röm. 9, 9. 10 erinnert gar nicht daran, ſo wenig als irgend bei der Inauguration durch Handauflegung an eine feierliche ὁμολογία gedacht wird. Und nun die καλὴ ὁμολογία welche Chriſtus freilich nicht ὡμολόγησε ſondern ἐμαρτύρησε, die Theodoretos, vielleicht weil er zum folgenden eilte, wo er es gegen die Arianer hat, wieder ſo allgemein nimmt, καλὴν δὲ ὁμολογίαν τοῦ κυρίου τὴν τῆς οἰκουμένης κέκληκε σωτηρίαν· ὑπὲρ αὐτῆς γὰρ τὸ πάθος ὑπέμεινε. Aehnlich auch Clemens, ἐμαρτύρησε γὰρ δι' ὧν ἔπραττε, ὅτι αὐτός ἐστιν ὁ χριστός. Beſſer
73 ſcheint mir eine andere Auslegung bei Dekum. ἐν ᾗ καὶ αἰνιγματωδῶς ὡμολόγησε μέντοι εἶναι θεός. εἰπόντος γὰρ τοῦ Πιλάτου εἰ βασιλεύς ἐστιν, εἶπεν, ἐγὼ εἰς τοῦτο γεγέννημαι u. ſ. w. Und warlich wo käme auch ſonſt der Pontius Pilatus her, den ich Ihnen auch als etwas dem Paulos ganz fremdes vorſtellen muß. Nicht einmal erwähnt er ſeiner ſonſt, ſo oft er auch von Chriſti Tode ſpricht, und hier ſo ganz vollſtändig wie er auch in den Evangelien ſelten vorkommt. Hier ſpüre ich eine Zeit wo dieſer Pontius in kirchliche Formeln aufgenommen wurde, eine Zeit die freilich eine ſehr frühe ſein kann vergl. Act. 4; ja gar Worte einer ſolchen Formel glaube ich vor mir zu ſehen. — ἄσπιλος hat Paulos nicht; allein darauf wäre nichts zu rechnen, da σπίλος Eph. 5, 27 vorkommt, wenn nicht τηρεῖν τὴν ἐντολὴν ἄσπιλον ſo beſtimmt an Jak. 1, 27 erinnerte, wo wir finden τηρεῖν ἑαυτὸν ἄσπιλον. Dieſes ſehr richtig. Allein was
74 ſoll jenes heißen? Denn τηρεῖν ἐντολὴν, νόμον heißt immer beobachten, wozu ἄσπιλον und ἀνεπίληπτον ſich gar nicht ſchik-

ken; wollen Sie aber dieſe Worte auf σὲ beziehen, ſo wird das ganze ſehr verwirrt. Auch der Singularis ἐντολή kommt wol wo nicht eine beſtimmte einzelne Vorſchrift angegeben iſt nur 2 Petr. 2, 21 vor. — μακάριος und δυνάστης kommen von Gott im N. T. nirgends vor, und für δυνάστης hat Paulos überhaupt keinen Plaz gefunden, ſo oft auch βασιλεῖς und ἐξουσίαι und ὄρχοντες bei ihm vorkommen. Aber im 2 Macc. finden Sie mehrere Stellen wo beides von Gott geſagt wird.

Das wäre das wichtigſte. Ich muß aber noch eine kleine Nachleſe von Wörtern halten, deren einzelnes Vorkommen weniger bedeutend iſt, oder über die wir doch im Zuſammenhang noch anderwärts zu reden haben. So die ἐν ὑπεροχῇ ὄντες. Paulos kennt das Subſtantiv nur in der Formel καθ' ὑπερο- 75
χήν, in unſerer Bedeutung hat er ἐξουσίαι ὑπερέχουσαι; allein in den Macc. finden Sie ἐν ὑπεροχῇ κείμενοι. Ferner αἰδώς, was außer dem Br. an die Hebräer gar nicht vorkommt. πολυτελής Paulo ganz fremd. ἐπισκοπή nur noch Act. 1, 20 zu finden, wo auch die Zeit des Ueberſezers ſich mehr ausgedrükkt hat als das geſprochene ſelbſt. μετάληψις nirgends weiter, und bei Paulo auch nicht μεταλαμβάνειν. Er drükkt den Begriff durch κοινωνεῖν, μετέχειν aus, wie er auch μετοχή hat. βραδύνω außer 2 Petr. nirgends im N. T., und ἐπέχειν in der Bedeutung die es hier Cap. 4, 16 haben muß ganz einzig. ἀμοιβή im N. T. ſonſt gar nicht, ἀνταπόδοσις ἀνταπόδομα ἀντιμισθία ſind pauliniſche Wörter. Eben ſo iſt μονοῦθαι einzig, und σπαταλᾶν wenigſtens nicht bei Paulos, ſondern Jakobos und Sirach ſind die nächſtliegenden Beiſpiele. Dann noch καταλέγεσθαί und ξενοδοχεῖν und 76
das leidige καταστρηνιᾶν, auch φλύαρος; nur Johannes hat φλυαρεῖν. Ferner ὑδροποτεῖν und πυκνός, das wenigſtens bei Paulos nicht vorkommt, und διατροφή und σκέπασμα und βυθίζειν, welches leztere Lukas einmal aber im eigentlichen Sinne gebraucht, und πρόσκλισις, oder wenn Sie auch ſo wollen πρόσκλησις, und περιπείρειν und ἀπό-

λαυσις, das nur einmal im Brief an die Hebr. vorkommt, und wofür Paulos wol καρπός ſagt, dann εὐμετάδοτος und κοινωνικός und ἀγαθοεργεῖν und ἀντίθεσις und ψευδώνυμος ſo wie früher das ähnliche ψευδολόγος. Aus manchem der lezteren wie geſagt möchte ich einzeln nicht viel beweiſen, aber ſie thun doch etwas in der Maſſe.

Doch ich erſtaune, indem ich ſehe, wie lange dieſe Ueber-
77 ſicht, die nur vorläufig ſein ſollte, uns verweilt hat, und ich ſollte mich wol lieber mancher gelegentlichen Bemerkung enthalten haben um nur das was ich eigentlich beabſichtigte näher zuſammenzuſtellen. Indeß Verdacht muß es Ihnen doch eingeflößt haben, bei einem Schriftſteller deſſen Sprachſchaz bekanntlich ſo ſehr beſchränkt iſt, und in einem Aufſaz der wenn er ihm ja zugeſchrieben werden ſollte nur als ein höchſt flüchtig hingeworfener müßte angeſehen werden, dieſe vielen zum Theil an die Stelle gewohnter Lieblingsausdrükke tretenden ganz fremden Wörter, die man ordentlich als ein Streben nach Neuheit in der Sprache anſehn müßte, und dieſes doch wieder armſelig und ſich oft wiederholend, recht wie es von einem Zuſammenſtoppler der alles nur aus wenigen ſparſamen Quellen nimmt zu erwarten iſt. Dazu noch der unklare Gebrauch ſo mancher unter dieſen Wör-
78 tern, wobei der Zwekk der Rede ſich deutlich zu machen nicht erreicht wird, wie es auch beim Entlehnen zu gehn pflegt; nicht zu vergeſſen die Spuren einer etwas ſpäteren Zeit als die erſte apoſtoliſche. Doch das wird alles noch deutlicher werden, wenn wir nun zur Vergleichung unſeres Briefes gehn mit den beiden verwandten, dem an den Titos und dem zweiten an den Timotheos, wie ſie nun eben verwandt ſind. Denn wenn wir nun hiedurch neben jener Maſſe von ausſchließend eigenthümlichen Wörtern in der Sprache Aehnlichkeiten und Uebereinſtimmungen finden, die ſich bis zum Scheine der Copie und des Plagiats ſteigern, und wenn uns dieſer Schein zur unläugbaren Wahrheit wird dadurch daß ſich Mißverſtändniſſe aufzeigen laſſen, und Schwierigkeiten die nur erklärt werden können wenn man eine

Uebertragung annimmt aus einem Briefe in den andern: dann hoffe ich werden Sie mir wenig mehr entgegenzusezen haben.

Schon der Anfang zeigt eine merkwürdige Aehnlichkeit mit dem Briefe an den Titos. Nämlich der Ausdrukk *θεὸς σωτήρ* kommt, wiewol Paulos allerdings auch sonst Gott das *σώζειν* zuschreibt, wie 1 Cor. 1, 21 und 2 Tim. 1, 9, doch nirgends vor als im Briefe an den Titos öfters, aber immer in bestimmter Beziehung auf die *σωτηρία* durch Christum. In dem Gruße ist vorher von der Offenbarung des ursprünglichen erlösenden Rathschlusses die Rede gewesen, und Cap. 3, 4 steht es in derselben Beziehung wie im Gruß, daher auch beidemale Christus als *σωτὴρ* unmittelbar folgt. Cap. 2, 10 ist doch die Anspielung offenbar, daß die Knechte auch der durch die Erlösung erlangten inneren Freiheit gemäß leben sollen. In unserm Briefe hingegen steht der Ausdrukk ganz trokken für sich. Dies leidet in dem Gruße keine Aenderung, welche von den verschiedenen Lesearten Sie auch annehmen mögen, ausgenommen die ganz unwahrscheinliche Löschung des *καί*. Eben so wenig Bedeutung hat er in einer andern Stelle Cap. 4, 10. In der dritten Cap. 2, 3 kommt freilich die Erlösung nach, allein so ganz ohne Zusammenhang mit dem vorigen, daß man weit eher glauben kann, der Ausdrukk *θεὸς σωτὴρ* habe den Verfasser erst darauf gebracht das folgende zu sagen, als jener seltene Ausdrukk sei durch den Zusammenhang der Gedanken natürlich herbeigeführt. Doch kehren wir zu unserem Gruß zurükk, so finden Sie da noch *γνησίῳ τέκνῳ ἐν πίστει* wie Tit. 1, 4 *γνησίῳ τέκνῳ κατὰ κοινὴν πίστιν*, und das *ἔλεος* was nur in unsern drei Briefen vorkommt. Ja wie wollen Sie besser erklären weshalb doch dies Eine Mal *ἀπόστολος κατ' ἐπιταγὴν θεοῦ* steht und nicht wie immer *διὰ θελήματος*, wiewol sich lezteres zu der in unserm Briefe herrschenden überaus demüthigen Stimmung besser schikkte, als daß unser Mann den Brief an den Titos vor Augen gehabt hat, wo in einem andern Zusammenhange, aber doch auch innerhalb des Grußes vorkommt *κατ' ἐπιταγὴν τοῦ*

σωτῆρος ἡμῶν θεοῦ, und daß er eben alles ſo zuſammengezogen hat in der Kürze. Nehmen Sie nun noch dazu die auffallende Aehnlichkeit in dem Anfang des eigentlichen Briefes, den er freilich nach dem was er von Paulos Aufenthalt in Epheſos wußte etwas abändern mußte, ſo haben Sie ſchon gleich Anfangs ein ſchönes Beiſpiel von der Art von Aehnlichkeiten die ſich hier finden. — Das Wort μῦθος kommt auch nur noch 2 Tim. und Tit. vor. Im erſten Cap. 4, 4 iſt es gradezu der ἀλήθεια entgegengeſezt, als Product derer welche einem verderb-
82 ten Geſchlechte lehrend zugleich die Ohren kizeln wollen, und iſt in dem Grade von Beſtimmtheit welchen ein prophetiſcher Ausſpruch haben kann, leicht zu verſtehen. Tit. 1, 14 kommt es vor mit demſelben Zeitwort προσέχειν wie hier, aber mit dem Beiſaz ἰουδαϊκοῖς, und in ſolcher Verbindung mit den ἐντολαῖς ἀνθρώπων, daß niemand über den Sinn zweifelhaft ſein kann. Das προσέχειν hat dort ſeinen guten und leichten Sinn, Nicht darauf achten, wenn die V. 11 beſchriebenen dergleichen vorbringen — denn nur wie Titos mit den verführbaren nicht mit den Verführern ſelbſt umgehn ſolle wird hier gelehrt, wie man deutlich aus den lezten Worten von V. 14 ſieht, wo man ſonſt noch Verführer der Verführer annehmen müßte. In dieſe Verlegenheit kommen wir aber bei unſerer Stelle auf jeden Fall, wenn wir das προσέχειν ſo verſtehen wollen wie es doch auch
83 unſer Verf. unten Cap. 4, 1 hat, ein Wort welches auch ſo viel ich mich erinnere, außer Tit. 1, 14 im Paulos ſonſt nicht, hier aber mehrere Male vorkommt. Und in unſerer Stelle wird es noch dunkler dadurch daß es auf die μύθους und die γενεαλογίας zugleich und auf gleiche Weiſe ſoll bezogen werden. Auch ſind die μῦθοι durch nichts beſtimmt, als durch das Zuſammenſein mit dieſen eben ſo ſchwierigen γενεαλογίαις, die doch ſelbſt nicht einmal als etwas dem Chriſtenthume zuwiderlaufendes, ſondern nur als etwas unnüzes und verfängliches dargeſtellt werden. Dennoch muß man ſchließen daß die μῦθοι nichts ſchlimmeres ſind, weil ſonſt dem größeren Uebel der warnende Zuſaz

würde gewidmet worden sein. Also γραώδεις konnten diese μῦθοι wol sein, wie sie Cap. 4, 7 heißen — denn es werden doch dort nicht wieder andere sein sollen? — aber auch zugleich βέ- 84
βηλοι? Schwerlich! denn daß dies unserm Verf. unheilig bedeutet nicht bloß im verneinenden sondern im entgegengesezten Sinne, sieht man deutlich genug aus Cap. 1, 9. Also sind auch die μῦθοι schwerlich nach Oekum. τὰ παραπεποιημένα δόγματα noch auch nach Theodoret — den der Schol. welchen Heinrichs citirt nur abgeschrieben hat — die καλουμένη δευτέρωσις, sonst auch παραδόσεις, denn gegen diese ereifert sich Paulos überall stärker. Jene γενεαλογίαι selbst nun sind abermals nur Tit. 3, 9 und sonst nirgends im N. T. zu finden. Dort aber sind sie durch den Zusammenhang so bestimmt, daß es niemanden auch nur einfallen könnte an Abstammung gnostischer Aeonen zu denken, sondern die ἔρεις und μάχαι νομικαὶ dabei zeigen deutlich, es kann nichts anders gemeint sein als die Beweisführungen ächt altjüdischer Abkunft und der eitle Stolz darauf. In unserer Stelle hingegen giebt der Zusammen- 85
hang keine nähere Bestimmung an die Hand, als nur, daß wenn etwa unsere Worte eine Erklärung des vorigen ἑτεροδιδασκαλεῖν und kein Zusaz dazu sind, alsdann jüdische Genealogien nicht gemeint sein können, weil die doch keine ἑτεροδιδασκαλία sind. Chrysost. erklärt freilich auch hier so, Εἰκὸς γὰρ τοὺς ἐξ Ἰουδαίων ἐν τοῖς ἀνονήτοις τὸν πάντα λόγον ἀναλίσκειν, πάππους καὶ προπάππους ἀριθμοῦντας, ἵνα δῆθεν ἐμπειρίας πολλῆς καὶ ἱστορίας δόξαν ἔχωσι. Allein bald darauf wird ihm wieder das Zusammensein beider Worte beschwerlich, und er sagt, Οἶμαι δὲ καὶ Ἕλληνας αὐτὸν ἐνταῦθα αἰνίττεσθαι, ὅταν λέγῃ μύθοις καὶ γενεαλογίαις, ὡς τοὺς θεοὺς αὐτῶν καταλεγόντων. Von den Essenern soll wol noch jemand beweisen, daß ihre Engelverehrung mit solchen γενεαλογίαις verbunden gewesen, was bis jezt eine bloße Vermuthung ist meines Wissens und gar nicht eine wahrscheinliche. Der 86
Gnostiker, die man hier gesucht hat, erwähne ich nicht erst; denn

es iſt zu einleuchtend, daß Paulos wenigſtens ernſtlicher gegen ſie geredet haben würde, als dieſe beiläufige Erwähnung thut. Von einem von beiden Worten loszukommen, indem man etwa γενεαλογίας μυθώδεις erklärt, wie Heinrichs annimmt, iſt freilich bequem. Allein wer ſich irgend die Entſtehung einer ſolchen Form des Ausdrukks denken will, der wird es unmöglich finden daß alsdann das charakteriſirende Wort voranſtehe. Wenn der eigentliche Gegenſtand genannt iſt, dann kann etwas von ihm auszuſagendes allenfalls auch auf dieſe Weiſe durch bloße Hinzufügung in ſubſtantiver Form nachgebracht werden, und ſo könnte einer ſagen γενεαλογίαις καὶ μύθοις gleichſam Geſchlechtsregiſter und andere Fabeleien, ohne daß er beſtimmt andere im
87 Sinne hätte. Wer aber vor dem Subjekt das Prädikat unter der Form des allgemeinen, wozu dann das Subjekt ein beſonderes wird, voranſtellte, der müßte eine andere Wendung nehmen um dieſes beſondere auszuzeichnen, wie etwa μύθοις, μάλιστα δὲ γενεαλογίαις. Sie werden dieſen Kanon gewiß natürlich und richtig finden, und Noth thut es einen aufzuſtellen, denn gar zu arges Unweſen wird mit Vorausſezung dieſer Form des Ausdrukks getrieben. Doch zu unſerer Stelle zurükk, und ich frage Sie warum es doch Paulos nicht hier eben ſo gut wie an jenen beiden Stellen verſtanden hat ſich deutlich zu machen, welches oder welche Uebel er eigentlich im Auge hat? Es iſt ſchwer zu begreifen; ſehr leicht aber, wenn ein anderer jene beiden Worte aus den Verbindungen durch welche ſie hinlänglich beſtimmt waren herausgeriſſen, und hier auf eine üble Weiſe
88 zuſammengeſtellt hat. Daß es ſich wirklich ſo verhält, wird Ihnen noch deutlicher werden aus dem nachbarlichen Worte ζήτησις. Dieſes Wort, deſſen ſich Paulos außer unſeren drei Briefen nirgends bedient, ſteht Tit. 3, 9 auch bei γενεαλογίαις, aber nicht als etwas durch dieſe hervorgebrachtes, ſondern als etwas anderes auch zu vermeidendes. 2 Tim. 2, 23 ſtehn ζητήσεις in einem urſächlichen Verhältniß, ſie erzeugen μάχας: hier werden ſie von den γενεαλογίαις erzeugt. Wie leicht er-

klärt sich nun dies sonst nicht zu verstehende aus einem ungeschikkten Zusammenwerfen beider Stellen! Bemerken Sie aber noch einen bedeutenden Unterschied. In unserer Stelle ist es ein Tadel, daß etwas ζητήσεις, was doch immer nur Untersuchungen heißen kann, veranlaßt. Den guten Vätern gefällt dies. Chrysost. Εἶδες πῶς διαβάλλει τὴν ζήτησιν; ἔνθα γὰρ πίστις, οὐ χρεία ζητήσεως. Oekum. legt eben so aus; aber die 89
Rechtfertigung, im Vergleich mit dem Ausspruch Christi ζητεῖτε καὶ εὑρήσετε, nämlich, ὅτι ἡ ζήτησις τῶν μέσων ἐστίν, geräth ihm schlecht; denn eben dann war ja ein unterscheidender Zusaz unentbehrlich. Wollte man sagen, an und für sich sei jede ζήτησις zu tadeln, wenn eine μάχη daraus wird, so ist das zuerst nur tadelhaft in wie fern der Gegenstand der Disputation geringfügig ist, besonders aber läßt sich nicht einsehn, wie irgend γενεαλογίαι dergleichen hervorbringen könnten. Pauliniſch ist der Gebrauch gewiß nicht. Denn in beiden andern Stellen finden Sie verdammende Zusäze dabei, μωρὰς ζητήσεις, μωρὰς καὶ ἀπαιδεύτους ζητήσεις. — ἀστοχεῖν findet sich in unserm Briefe zweimal Cap. 1, 6 und 6, 21, außerdem nur noch 2 Tim. 2, 18. In lezterer Stelle ist es mit περί construirt; ohnstreitig nicht ganz richtig. Denn ἀστοχεῖν scheint seiner Na- 90
tur nach ganz dem στοχάζεσθαι folgen zu müssen, welches constant mit dem Genitiv construirt wird, und anders findet sich auch ἀστοχεῖν nicht bei den Alten; es heißt irgend etwas als seines Ziels verfehlen. Paulos aber hat es genommen, seines Zieles verfehlen in Bezug auf irgend etwas, welches er also durch περί mit dem Zeitwort verbindet. Construirt ist in unserem Briefe das eine Mal richtig mit dem Genitiv, das andere Mal nach Paulos mit περί, und offenbar ist das περὶ τὴν πίστιν ἠστόχησαν ganz dem περὶ τὴν ἀλήθειαν ἠστόχησαν nachgebildet. Allein die Bedeutung ist unstreitig ganz dieselbe wie Cap. 1, 19 περὶ τὴν πίστιν ἐναυάγησαν, also gänzlich verfehlt. Denn offenbar ist auch dort von verführten Christen die Rede, von denen man also nicht sagen kann, daß sie zum Glauben gar

nicht gelangt wären. Ganz unklar iſt ſie auch in unſerer Stelle
21 Cap. 1, 6, Zu welchem guten Gewiſſen, reinen Herzen einige nicht haben gelangen können und deshalb ἐξετράπησαν εἰς ματαιολογίαν; offenbar ſtreift es auch hier an das Wiederverlieren. Dieſe falſche Bedeutung ſcheint auch aus den Apokryphen entlehnt; Sir. 7, 19 finden Sie Μὴ ἀστόχει γυναικὸς σοφῆς καὶ ἀγαθῆς, weshalb ich jedoch nicht mit Schleusner ſagen möchte, ἀστοχεῖν heiße auch simpliciter discedere, Sir. 8, 9 Μὴ ἀστόχει διηγήματος γερόντων. Mir iſt deshalb in dem περὶ die Nachbildung jener pauliniſchen Stelle nur um ſo deutlicher. — ἐκτρέπομαι kommt, wenn Sie eine Stelle im Brief an die Hebr. ausnehmen, wo aber die Bedeutung ganz abweicht, außer unſerm Briefe nur noch 2 Tim. 4, 4 vor. Es heißt von dem bisher betretenen Wege abſchweifen, entweder unbeſtimmt, alſo umherſchweifen, oder mit Beiſezung des Wohin. So braucht
22 es Paulos dort ἐπὶ δὲ τοὺς μύθους ἐκτραπήσονται. Eben ſo in unſerer nächſten Stelle ἐξετράπησαν εἰς ματαιολογίαν, und faſt eben ſo 5, 15 ἐξετράπησαν ὀπίσω τοῦ Σατανᾶ. Ganz anders aber 6, 20 ἐκτρεπόμενος τὰς βεβήλους κενοφωνίας in der Bedeutung vermeiden, die freilich Schleusn. aus Aelian und Epiktet. enchir. 31, 4 für dieſe Zeit rechtfertiget. Allein an beiden Orten heißt es Aus dem Wege gehn, in natürlicher Ableitung von der urſprünglichen Bedeutung, die aber hier nicht ſtatt findet. Paulos iſt übrigens im lezteren Sinne ſo an φεύγειν gewöhnt, daß nicht zu glauben iſt er werde ſich jenes Wortes auf ſo verſchiedene Weiſe bedient haben. — διαβεβαιοῦσθαι kommt auch nur noch Tit. 3, 8 vor. Es heißt beſtändig mit περὶ conſtruirt wie in beiden Stellen, Verſicherung Bekräftigung über etwas ausſtellen, rein für ſich ohne Bezug auf jemand dem ſie ausgeſtellt würde; daher ganz ver-
23 kehrt iſt was Heinrichs daraus ſuppliren will βούλομαί σε διαβεβαιοῦσθαι τοὺς ἀκούοντάς σε. Das Wort hat ſeinen Gebrauch nicht in Bezug auf jemand, ſondern wo im Gegenſaz entweder oder wenigſtens nachdrukksweiſe von der Feſtigkeit der

Ueberzeugung oder der Stärke der Versicherung die Rede ist. So ist es auch in jener Stelle, Und darüber will ich, daß du immer aufs neue Bekräftigung, Beweise von dir gebest, damit sie darauf denken u. s. w. Wie ungehörig und schlecht steht es aber in unserem Briefe Cap. 1, V. 7, Sie wissen nicht was sie reden noch was sie für so gewiß ausgeben. Gewiß niemand kann absehn wie der Verfasser auf diesen lezten Zusaz kommt. Kein Wunder also, daß ein Kommentator wie Heinrichs sich eben so ungehörig darüber vernehmen läßt. Besonders ist die lezte Erklärung schön, Und bedenken nicht von was für wichtigen Dingen sie sich statt dessen zu überzeugen hätten. Hier ist alles falsch, und es ist nichts darüber zu sagen. Chrysost. geht gern über die wunderliche Stelle weg. Oekum. sucht sein Heil in dem *νοοῦντες* und übersezt dies, Sie verstehen selbst das nicht was sie vortragen und so bekräftigen, nämlich das Gesez: allein auch das ist gegen den Sprachgebrauch. Indeß was soll man besseres sagen — zumal schon die *νομοδιδάσκαλοι* so wunderlich sind daß es schwer ist eines durch das andere zu bestimmen — als daß unser Mann, vielleicht ohne ihn recht verstanden zu haben, doch jenen seltenen Ausdrukk anbringen wollte. — Aehnliche Bewandtniß hat es mit dem *ὑγιαίνειν*, welches Tit. und 2 Tim. überall zwekkmäßig den Verirrungen der Gläubigen, welche als Krankheiten können angesehen werden, entgegensteht und immer von der Lehre. Denn offenbar ist Tit. 2, 1 noch zu dem vorigen zu ziehen, wie auch Theodoret erklärt, und erst mit V. 2 geht etwas neues an, wo zuerst der Infinitiv als Imperativ zu stehen scheint, hernach aber alles unter dem Imperativ *παραχάλει* zusammengenommen wird. Dies hat unser Verf. übersehn und bringt uns hier, so daß jene Beziehung gänzlich verwischt ist, die *ὑγιαίνουσα διδασκαλία* aus jener Stelle in solcher Verbindung wieder, daß sie fast nur eine gesunde Moral im gemeinen Sinne bedeuten kann. Eben so ungeschikkt hat er 2 Tim. 1, 13 nachgeahmt in der schon getadelten schlechten Redensart *εἴ τις μὴ προσέρχεται ὑγιαίνουσι λό-*

γοις τοῖς τοῦ κυρίου. — Nur in der eben angeführten Stelle aus 2 Tim. haben Sie auch die ἐποτύπωσις, die hier V. 16 wiederkommt. Dort nun ganz ordentlich als Entwurf, Grundriß zur weitern Ausführung; wie verkehrt es aber hier genommen ist mag ein anderer herausbringen. Bleiben Sie bei dem
96 natürlichen Gebiete des Wortes stehen, so mögen Sie sich mit den härtesten Ellipsen quälen, Sie kommen zu keinem reinen der Stelle recht angemessenen Sinne; und wiederum wollen Sie davon ausgehn was in dieser Stelle müsse gesagt sein, so werden Sie sich vergeblich nach einer Analogie umsehn für einen solchen Gebrauch jenes Wortes. Merkwürdig ist es zu vergleichen wie zu jener Stelle die alten Erklärer sich gern dabei verweilen die ursprüngliche Bedeutung von ὑποτύπωσις zu einem Gleichniß auszuspinnen — Sie können dies, wenn Ihnen Chrys. Theodor. und Theophyl. nicht zur Hand sind, in Suic. thes. nachsehn — und wie sie dagegen zu unserem Briefe theils sich winden andere Worte an die Stelle des schlechtgebrauchten zu sezen wie bei Oekum., theils wie Theodoret weitere Umschreibungen
97 machen, aus denen aber über die bestimmte Geltung des Wortes nichts hervorgeht. — κήρυξ kommt bei Paulos nur noch 2 Tim. 1, 11 vor, aus welcher Stelle die unsrige Cap. 2, 7 bis auf die Parenthese ganz wörtlich abgeschrieben ist. Allein wie anders dort, wo man offenbar sieht, dieser Anhang V. 11 zu der großen Periode V. 8—10 ist nur Uebergang zu dem πάσχειν und ἐπαισχύνεσθαι V. 12 worin eben Paulos sich dem Timoth. als Vorbild darstellt, und nur weil ihm der Athem schon ausgegangen war bildet er einen eignen Saz daraus. Bei uns hingegen bricht nach V. 7 alles ab, und etwas ganz neues geht an, so daß man unmöglich anders sagen kann, als Paulos habe dem Timotheos, der schon mehrere Jahre sein Gefährte war, oder wenn man das lieber will durch ihn den epheſischen Christen unter denen er so lange gelebt hatte, ganz eigens ohne alle weitere Beziehung erzählt, er sei Apostel und Heidenlehrer. Können
98 Sie sich das lieber denken oder lieber die unverständige Uebertra-

gung jener Stelle? Und nun noch die schöne Parenthese, die aus Röm. 9, 1 abgeschrieben ist, denn sonst kommt die Formel nirgends vor. Dort freilich war eine solche Betheurung des Apostels an eine mit ihm unbekannte Gemeine von seiner Liebe zu seinem Volke, nachdem er gegen die herrschende Denkungsart desselben so viel gestritten, sehr an ihrer Stelle. Hier aber eine Betheurung, daß er wirklich Apostel und Heidenlehrer sei, an einen treuen Schüler, oder an eine Gemeine in der wir gar keine Ursache haben solche Verhältnisse zu vermuthen wie zu Korinthos? Sehen Sie nur, wenn er etwas gegen diese betheuert, ob es je so zwekklos geschieht; 2 Cor. 1, 23 wo offenbar ist, es war über das Verzögern seiner Ankunft ungleich geurtheilt worden; 11, 11 wo er einen andern wohlgemeinten Vorwurf von sich abwälzt; ebend. 31 wo unstreitig das folgende Berichtigung einer falsch erzählten Anekdote ist. Wozu aber hier? Gewiß, auch Sie wird niemand überreden können, Paulos habe dies geschrieben.

Gehen wir nun zu der Beschreibung des Bischofs Cap. III, so finden wir auch da vieles bloß aus dem Briefe an den Titos aber eben auch nicht mit rechtem Verstande herübergenommen. Denn dort zum Beispiel steht nicht wie hier *νηφάλιος* und *μὴ πάροινος* neben einander, und so auch *μὴ πλήκτης* und *ἄμαχος*. Lezteres, über dessen aktiven Sinn wir hier nichts sagen wollen, ist Tit. 3, 2 aus der Beschreibung der Christen überhaupt, wie das *νηφάλιος* aus Tit. 2, 2 wo von den Alten die Rede ist, genommen. Aber sollte Paulos es wol so unbestimmt wie hier von dem Lehrer fordern, der doch soll *ἀποτόμως ἐλέγχειν τοὺς ἀντιλέγοντας*? Die *σεμνότης* ist Tit. 2, 7 als Eigenschaft des Lehrers sehr wohl angebracht, hier 1 Tim. 3, 4 bleibt die Beziehung immer etwas unklar, wie das Wort auch oben 2, 2 fast müßig stand. — Die Redensart *ἐν καθαρᾷ συνειδήσει* V. 9 ist auch nur 2 Tim. 1, 3 zu finden; aber so verständlich dieses ist *λατρεύειν θεῷ ἐν καθαρᾷ συνειδήσει*, so schwierig ist dieses *τὸ μυστήριον τῆς πίστεως ἔχειν*

ἐν καθαρᾷ συνειδήσει. Mit Theodoret ἀντὶ τοῦ τοῖς ἔργοις βεβαιοῦντας πίστιν werden Sie wol eben ſo wenig zufrieden ſein als ich; die ἔργα ἀγαθὰ ſind gar weit her abgeleitet und ἔχειν ἔν τινι mag wol auch ſeines gleichen nicht haben in dieſer Bedeutung. Es iſt freilich leicht geſagt ἔχειν heiße κατέχειν, aber es hilft hier nicht einmal viel, und genau genommen iſt es auch oben 1, 19 nicht ſo. Und wie käme wol hieher μυστήριον τῆς πίστεως ſtatt des einfachen πίστις? Sie ſehen wie
101 alt dieſe ſchlechten Freiheiten in der Auslegung ſind, durch welche denn auch Schwierigkeiten, deren Beherzigung zu etwas führen könnte, beſeitiget werden. Zu einer ſolchen Umſchreibung muß doch immer eine Veranlaſſung ſein im Zuſammenhange, wenn das Chriſtenthum oder etwas beſonderes in ihm in dieſer Beziehung betrachtet wird als etwas neues, vielen verborgenes, und ſo finden Sie es gewiß überall wo es auch noch ſo allgemein ſteht, Eph. 1, 9. 3, 3 und 4, 19 in Verbindung mit γνωρίσαι, 1 Cor. 2, 7 σοφίαν θεοῦ λαλοῦμεν ἐν μυστηρίῳ τὴν ἀποκεκρυμμένην; daſſelbe liegt 4, 1 in οἰκονόμος. — Col. 1, 26. 27 mit ἐφανερώθη und γνωρίσαι; 2, 2 mit θησαυροὶ ἀπόκρυφοι; 4, 3 mit θύραν ἀνοίγειν. In unſerer Stelle aber iſt keine Spur einer ſolchen Beziehung, ſondern man kann nur glauben eine aufgegriffene Redensart zu hören. — V. 11 wo,
102 von welchen Weibern wiſſen wir wol nicht, die Rede iſt, haben Sie wieder das μὴ διαβόλους aus Tit. 2, 3 wo von alten Frauen geſprochen wird; denn nirgend ſonſt kommt διάβολος adjectiviſch im N. T. vor.

Sobald nun dieſe aus dem Briefe an Tit. entlehnte Materie beendigt iſt, nehmen am Ende des dritten und im vierten Cap. auch die Worte ein Ende, die nur jenem Briefe und dem unſrigen gemein ſind, und die dem lezten ganz eigenthümlichen nehmen wieder überhand, nur von wenigen Reminiſcenzen vorzüglich aus 2 Tim. unterbrochen. So kommt uns Cap. 4, 6 παρηκολούθηκα entgegen aus 2 Tim. 3, 10 wo es in einer ähnlichen Verbindung mit διδασκαλία ſteht, nur dort weit

natürlicher, weil einer genannt wird dessen Lehre er gefolgt ist; hier wird es von der Lehre selbst, da es nicht heißen kann sie beobachten, weit uneigentlicher gesagt. Eben so V. 7 das *βέβηλος* worüber wir uns schon gewundert haben, aus 2 Tim. 2, 16. Nun scheint es freilich als wenn *γραώδεις μῦθοι* eben so gut könnten *βέβηλοι* sein als *κενοφωνίαι*; allein hier hellt uns der Zusammenhang deutlich genug auf, daß *κενοφωνίαι* keinesweges leeres Gewäsch *λογομαχίαι* an sich sind, sondern solches, welches vorgebracht wird um eine schlechte Sache zu vertheidigen, wie aus V. 18 hervorgeht. Noch einmal wiederholt unser Verf. gradezu diese *βεβήλους κενοφωνίας* Cap. 4, 20, nur das *περιΐστασο* scheint ihm nicht angestanden zu haben, indem er das eine Mal *ἐκτρεπόμενος* sagt, das andere Mal *παραίτου*, welches leztere hier imitirt erscheint aus 2 Tim. 2, 23 so wie unten Cap. 5, 11 wo der Verf. sich wieder bei kirchlichen Einrichtungen befindet aus Tit. 3, 10. — Dasselbe gilt von der Formel *πιστὸς ὁ λόγος*. Nur sehen Sie wie natürlich es 2 Tim. 2, 11 herauskommt, daß Paulos seine Zuversicht zu den göttlichen Verheißungen recht kräftig ausdrükkt, sich selbst damit stärkend in seinen Leiden. Eben so bedeutend beschließt sie Tit. 3, 8 die praktische Auseinandersezung der Lehre von der Erlösung, und steht sehr nachdrukksvoll zusammen mit dem *περὶ τούτων βούλομαί σε διαβεβαιοῦσθαι*. Hier hingegen Cap. 4, 9 steht sie äußerst lahm, da das vorhergehende selbst nur beiläufig als Gegensaz gegen die *σωματικὴ γυμνασία* erwähnt wurde, und wenn wir weiter zurükkgehn von einem Gebot die Rede war, auf welches sich also das *πιστὸς ὁ λόγος* gar nicht anwenden läßt. Nicht bedeutender fängt sie Cap. 1, 15 etwas an was nicht fortgesezt wird.

Ich übergehe ein Paar minder wichtige Stellen, um auf etwas zu kommen, was ich, damit das die Sprache selbst betreffende nicht unterbrochen würde, noch aufbewahrt habe, nämlich Cap. 1, 20 die beiden *Ὑμέναιος καὶ Ἀλέξανδρος*, von welchen gesagt wird daß Paulos sie dem Satan übergeben habe.

Man könnte fragen, ob er hier dem Timotheos etwas ſchon früher geſchehenes berichte, oder ob dieſe Uebergabe eben hiedurch erſt erfolge, in welchem Falle die Leichtigkeit und die wenige Förmlichkeit, mit der dieſe Sache hier behandelt wird, ſehr abſtäche gegen das was wir 1 Kor. 5, V. 3—5 leſen. Im erſten Falle aber könnte man weiter fragen, ob Paulos dem Timotheos etwas was er noch in Epheſos ſelbſt gethan erzählt, und zwar ohne weiteres, ohne nur im geringſten nach der Wirkung davon zu fragen, oder ſich auf den Zuſtand einer Gemeine, in welcher ein ſolches Verfahren nöthig war, näher einzulaſſen; abermals ganz anders als der Paulos der die Briefe an die Ko-
106 rinther verfaßt hat. Oder ob, wie Benſon Geſch. d. Pflanz. d. chriſtl. Rel. II, 190 und Paraphr. Erkl. I, 292 meint, Paulos ſich erſt unterwegens bedacht und dort dieſe Verbannung erlaſſen hat? Aber dann wäre es wunderbar, daß er ſo kurz von der Sache ſpricht, ohne im mindeſten dem zurükkgelaſſenen Oberaufſeher und Anordner derſelben Gemeine etwas von ſeinen Gründen, oder von dem was weiter der Sache wegen zu thun ſei, irgend ins einzelne gehend zu ſagen. Allein beide Namen kommen ebenfalls 2 Tim. vor; Hymenäos Cap. 2, 17 mit Philetos zuſammen, als ſolche die geſagt die Auferſtehung ſei bereits erfolgt, und Alexandros Cap. 4, 14 nicht eben als Irrlehrer, ſondern nur im allgemeinen als ein Widerſacher des Apoſtels. Und nun ſehen Sie nur welche Wunderlichkeiten wir hiedurch genöthiget werden anzunehmen! Entweder ſind beide Perſonen in
107 beiden Briefen dieſelbigen; dann läßt ſich gar nicht begreifen, wie derſelbe Hymenäos, den Paulos ſchon auf der Reiſe nach Makedonien dem Satan übergeben hatte, mehrere Jahre ſpäter noch ein Gegenſtand der Warnung ſein konnte, und offenbar als ein Chriſt, aber als ein irrender, beſchrieben wird, den Paulos jedoch ſeines Irrthums wegen nicht aus der Kirche zu verbannen wagt, ſondern ihn dem Urtheil und der Führung Gottes überläßt. Denn anders können Sie doch gewiß 2 Tim. 2, 19—21 nicht verſtehen? Hatte ſich alſo der Mann aus dem

allgemeinen Schiffbruch des Glaubens, über den 1 Tim. 1, 20
geklagt wird, gerettet, und erst nach seiner gewiß nicht ohne Pau-
los erfolgten Wiederaufnahme einen bestimmten Irrthum ausge-
bildet? und Paulos sollte ihn nicht als einen rükfälligen be-
schreiben, und nicht über die gemißbrauchte Nachsicht und die ge-
täuschte Hoffnung klagen? Warlich unmöglich ist das auch nur 108
zu denken! Und eben so der Alexandros, der nach seiner Ver-
bannung — denn so rachsüchtig dürfen wir Paulos nicht den-
ken, daß er ihm noch für das frühere außer jener Uebergabe an
den Satan besondere göttliche Strafen wünschte — müßte fort-
gefahren haben dem Apostel viel böses zu thun, man weiß nicht
ob ihm nachreisend, oder indem er ihm bei der Gemeine zu Ephe-
sos schadete, wovon sich aber nirgends Spuren finden, von dem
sollte er ebenfalls des früheren nicht erwähnt und geklagt haben
daß der Mann Uebelthaten auf Uebelthoten häufte? Und so ganz
stillschweigend sollte er diesen merkwürdigen Umstand übergangen
haben, der bei gar vielen dem apostolischen Ansehn schädlich sein
mußte, daß ein dem Satan übergebener sich an dem strafenden
Apostel durch gar viel zugefügtes böses rächen konnte? er der
so eifrig sein apostolisches Ansehn zu verfechten pflegt? Gewiß 109
eben so unmöglich! und die Identität der Personen, die Grotius
sehr obenhin annimmt, ist schwerlich anders mit der Aechtheit
beider Briefe zu vereinigen, als wenn Sie die Ordnung beider
umkehren, damit die Uebergabe an den Satan die lezte uns be-
kannte Thatsache werde in dem Streite des Paulos mit den bei-
den Männern. Dann müssen Sie aber nicht nur zwei Gefan-
genschaften des Apostels annehmen, sondern auch unsern Brief
in eine Zeit sezen, wo die meisten der darin vorkommenden An-
ordnungen in der That für die ephesische Gemeine und den Ti-
motheos zu spät kämen, und die Stelle Cap. 4, 12 ganz un-
möglich würde. Also einen zwiefachen Hymenäos und Alexan-
dros, wie Mosheim de reb. Christiaa. p. 177—179 sehr gründ-
lich zeigt daß man annehmen müsse, hätten wir. Unwahrschein-
lich freilich sind schon an sich zwei gleichnamige Irrlehrer und 110

Abtrünnige an dem gleichen Orte binnen weniger Jahre! Aber wie? ſollte Paulos, indem er vor dem zweiten Hymenäos nicht nur warnt, ſondern auch ihn ſelbſt zu warnen ſcheint, ihm gar nicht das Beiſpiel des erſteren, wenn der etwan in dem apoſtoliſchen Banne verſtorben war, warnend vorhalten? in der That mehr als unwahrſcheinlich! Oder wenn der erſte noch lebte, müßte der zweite nicht nothwendig einen Beinamen geführt haben, den mit zu nennen eine ganz allgemeine Gewohnheit geweſen? Mosheim meint freilich, ſie unterſchieden ſich genug dadurch, daß der eine dem Philetos der andere dem Alexandros zugeſellt wird; allein um ſich in ſolchen Dingen der allgemeinen Gewohnheit zu entziehen bedarf es mehr, als nur daß es kein
111 augenblickliches Bedürfniß ſei ſie zu befolgen. Und wenn wir von dieſem Grundſaz ausgehn: ſo war auch der zweite Alexandros ſchon bezeichnet genug durch ſeine Trennung von Hymenäos ohne ὁ χαλκεύς hinzuzuſezen. Ja ich möchte behaupten, auch ohne an die beiden ſpäteren zu denken müßte Paulos, ſowol in der Rede an die epheſiniſchen Aelteſten, wie in dem zweiten Briefe an den Timotheos, eines ſo ſeltenen und merkwürdigen Ereigniſſes wie die apoſtoliſche Verbannung in der ſchrekklichſten Form eines iſt nothwendig erwähnt haben, oder wir müßten, ganz im Widerſpruch mit dem was wir ſonſt woher wiſſen, glauben, er ſei wirklich bei ſolchen Handlungen ſo gleichgültig geweſen wie allerdings die Worte unſeres Briefes lauten. Wie höchſt natürlich dagegen wird alles, wenn Sie ſich einen andern Schreiber des erſten Briefes denken, der den zweiten vor Augen
112 hatte! Großen Mangel hatte er, das zeigt ſich überall, an Kenntniß perſönlicher Verhältniſſe und beſtimmter örtlicher Umſtände. Zwei Parteien findet er über welche geklagt wird; was kann ihm erwünſchter ſein als dieſe mit aufzunehmen? Er denkt ſich wie es ihnen noch mag ergangen ſein, nicht eben nach Paulos Denkungsart — denn von dem wiſſen wir nicht einmal, daß er die über welche er ſich als über gefährliche Verführer am härteſten ereifert ihrer irrigen Meinungen wegen dem Satan überge-

ben, vielweniger solche, die nur für sich, wie es scheint, Schiffbruch gelitten am Glauben —, sondern nur nach der seinigen oder der allgemeineren seiner Zeit; und dieses ihm vorschwebende endliche Schikksal bringt er nun, ziemlich ungeschikkt freilich aber doch nicht unkritischer als wir ihn ohnedies auch annehmen müssen, in einen Brief, der seiner ganzen Anlage nach für den früheren gelten mußte. Daß er nicht wagt etwas bestimmteres 113
von ihnen zu sagen, sondern nur in den allgemeinsten Formeln spricht, ist eben so natürlich von ihm als es unnatürlich von Paulos wäre; daß er beide Parteien zusammenwirft, und von einer nur den einen Mitgenossen nennt, wird niemanden befremden; endlich daß er einen Menschen der wahrscheinlich kein Christ war, und auf den also diese Strafe in dem apostolischen Sinne keine Anwendung fand, dem Teufel übergeben läßt, dies mag seiner Zeit und seiner Lage verziehen werden. Ich meine nämlich den wirklichen Alexandros den Kupferschmied des zweiten Briefes. Diesen suche ich nicht in Rom — denn wozu sollte Paulos den Timotheos, der ja bei seiner Ankunft ihn vor allen andern sprechen mußte, vor einem dortigen warnen? — sondern in Ephesos, und Paulos denkt dabei gewiß vorzüglich an die bevorstehende Abreise des Timotheos. Und diesen ephesinischen 114
Alexandros nun kann ich nicht umhin für den Act. 19, 33. 34 erwähnten zu halten, welcher wol keinesweges ein judaisirender Christ gewesen ist, sondern ein Jude und jüdischer Gegner des Christenthums. Denn wenn die Juden einen Christen hervorgestoßen hätten um ihn der Wuth des aufgebrachten Volkes Preis zu geben: so hätten sie wol lieber einen aus der wahren paulinischen Schule genommen. Allein ihre Absicht war offenbar sich selbst zu vertheidigen, und indem sie ihre Sache von der Sache der Christen trennten, gegen leztere wo möglich etwas entscheidendes auszuführen; diese mißlang aber weil das Volk beide wie gewöhnlich verwechselte. Gewählt aber haben sie hiezu gewiß einen Gegner der Christen, und unter diesen nicht ungeschikkt einen Mann der seiner Beschäftigung wegen den klagenden Sil-

115 berſchmieden verwandt und befreundet war. Dieſer mag nun zu Epheſos allerlei Machinationen gegen die Chriſten auch nachher noch fortgetrieben haben, und dieſer verderblichen Werke wegen wird er 2 Tim. 4, 14 ohne daß irgend erhelle daß ein Chriſt gemeint ſei, verwünſcht, und nur im erſten von unſerm Verfaſſer ungeſchikkterweiſe verbannt, ſo daß wir nur Einen verdammlichen Alexandros aus dieſer Zeit haben ſtatt dreier.

An dieſe Auseinanderſezung ſchließen ſich ganz von ſelbſt die übrigen meines Bedünkens unüberwindlichen Schwierigkeiten die es hat die Aechtheit unſeres Briefes mit andern Umſtänden von denen wir ſichere hiſtoriſche Kenntniß haben zu vereinigen. Laſſen Sie ſich zuerſt nur mit ein Paar Worten an das allgemeinbekannte erinnern. Daß Paulos den Timotheos von Epheſos
116 aus nach Makedonien vorausſchikkte wiſſen wir aus Lukas Act. XIX, 22. Daß Timotheos auf dieſer Reiſe vielleicht auch nach Korinth kommen könne — denn nur ſo ungewiß redet Paulos davon, und ſcheint ihm eigentliche Aufträge dorthin gar nicht gegeben zu haben — und daß er ihn vor ſeiner eignen Abreiſe in Epheſos zurükkerwarte erzählt uns Paulos ſelbſt 1 Cor. 16, 10. 11. Daß aber, als Paulos in Makedonien den zweiten Brief an die Korinther ſchrieb, Timotheos ſchon wieder bei ihm war, erhellt aus dieſem Briefe, ohne daß uns Lukas etwas von ſeiner Rükkunft und überhaupt davon daß einer von den eigentlichen Gefährten des Apoſtels in Epheſos zurükkgeblieben irgend etwas erwähnt. Nun ſagt man Lukas Stillſchweigen beweiſe nichts, Timotheos ſei doch zurükkgekommen — ja einige laſſen ihn aus Korinthos zurükkehren, wo er doch wol gar nicht geweſen iſt —
117 aber er ſei nur einige Wochen in Epheſos geblieben, und während dieſer kurzen Zeit habe ihm eben Paulos unſeren Brief geſchrieben. Dies iſt der einzige Ausweg, den auch Schmidt nimmt; allein laſſen Sie uns nur unſern Brief zur Hand nehmen, ſo wird Ihnen jede Spur von Wahrſcheinlichkeit daß dem ſo ſein könne verſchwinden. Paulos ließ alſo dem Briefe zufolge den Timotheos zurükk um gegen Irrlehrer zu wirken, und theilt ihm

eine Menge Vorschriften mit über Einrichtungen in der Gemeine, nicht etwa schnell abzumachende Dinge betreffend, sondern wie es fortwährend mit gewissen Gegenständen sollte gehalten werden, und solchen grade, über welche es in wenigen Wochen nichts bedeutendes konnte zu thun geben. Denn lassen Sie uns das zuerst beseitigen, daß man gewöhnlich annimmt, Paulos gebe in unserm Briefe dem Timotheos den Auftrag, Bischöfe und Ge- 118
meindiener in Ephesos erst anzusezen. Dies ist offenbar falsch, und eine Vorstellung die man nur aus dem Briefe an Titos erst in den unsrigen hineinträgt. In dem Briefe selbst steht kein Wort davon, sondern nur wie es gehalten werden solle, wenn jemand wünsche zu einem Kirchenamt befördert zu werden — mir, ich gestehe es, hat auch dieses wünschen und gleichsam sich melden einen verdächtigen Geruch späterer Zeit — falls ein Abgang entstände also, oder die Zahl der Beamteten erweitert werden müsse, oder wenn man will in Beziehung auf die sich erst bildenden Gemeinen in der Nähe der Hauptstadt. Denn in Ephesos selbst hat gewiß Paulos die Männer, die er hernach zu sich kommen ließ, selbst eingesezt. Er wußte ja schon um Ostern, daß er gleich nach Pfingsten reisen würde, und hatte also Zeit genug alle nöthigen Vorkehrungen zu treffen. Der Auflauf, sagt 119
man, habe ihn übereilt, und ihn zu einer fluchtähnlichen Abreise genöthiget, so eilig daß er die Aeltesten nicht mehr ernennen konnte, und sich auch unterwegens erst auf die Nothwendigkeit besann den Hymenäos und Alexandros in den Bann zu thun. Ich glaube nicht; denn je mehr er sich gefürchtet hätte, um desto unkluger wäre es gewesen auf der Stelle vor dieser Flucht die Brüder zusammenkommen zu lassen — was gewiß, wenn noch etwas zu besorgen war, neue Bewegungen müßte veranlaßt haben — und um desto unväterlicher, den jungen Mann in der Gefahr allein zu lassen. Noch weniger aber als ich kann ein Vertheidiger unseres Briefes an eine solche Flucht glauben. Sondern der Auflauf muß nur eine augenblikkliche Gefahr gewesen und auch von Paulos nur so sein angesehen worden; sonst würde

120 ja wol unser Brief irgend einen Zuspruch enthalten oder eine Ermunterung und Anweisung in dieser bedenklichen Lage. Auch würde dann wol der Brief mit diesem wichtigen Geschäft angefangen haben, nicht mit den Irrlehrern, gegen welche so gar kein bestimmter Rath ertheilt wird, und mit den Vorschriften über das Gebet. Also nur das kann von dieser Seite der Inhalt unseres Briefes sein, was wegen derer zu beobachten, die gelegentlich eine kirchliche Anstellung wünschten. Und das nun an den Timotheos der nur wenige Wochen da bleiben sollte? was konnten in diesen für Veränderungen vorfallen mit den bisherigen Aeltesten und Dienern, die nicht Paulos selbst schon könnte gewußt und bedacht haben? Und wieviel neue Wittwen konnten indeß entstehen, die nun auch gleich erwählt und in die gewisse Liste eingetragen sein wollten? Oder wenn der Fall eintrat,
121 sollte hier nicht Timotheos Richtschnur genug gehabt haben an dem Verfahren des Apostels selbst, der doch dies Institut eingerichtet hatte? Ja, sagt man, der Brief ist nicht an den Timotheos allein, sondern an die Gemeine, oder vielmehr, da dergleichen Dinge nicht wohl in einer ἐκκλησίᾳ konnten abgethan werden, an die Aeltesten. — Und an den Timotheos selbst so gut als gar nicht? Und mit einem solchen Briefe, der eigentlich nur für die Zeit nach Timotheos Abreise bestimmt gewesen wäre, sollte der auf seiner Reise so vielbeschäftigte und schwerlich sehr briefluſtige Paulos solche Eile gehabt, und nicht lieber gewartet haben bis er durch den Timotheos selbst die neuesten Nachrichten von dort her erhielt, und einen wirklichen Brief an die Epheser schreiben konnte? Oder wenn Paulos nöthig fand ihm eine In-
122 struction für diese zuzuschreiben, so sollte diese nicht noch viele andere fast wichtigere Punkte enthalten haben? Paulos sollte vielleicht grade diesen Gegenstand vergessen haben zu besprechen, da er doch wie der Brief zeigt schon so mancherlei Erfahrungen darüber gemacht hatte? Sehen Sie, wie man nichts als unwahrscheinliches und fast ungereimtes herausbringen kann. Allein das alles war vielleicht nur beiläufig, und die Hauptsache sind

die Irrlehrer, um derentwillen er auch zunächst zurükkgelassen worden wie der Brief besagt. Also sind wol diese Irrlehrer, man nehme nun Essener an oder alexandrinische Grübler, so schnell gewachsen daß Paulos selbst nichts hatte gegen sie thun gekonnt? daß sie, als er den Vorsaz faßte oder niederschrieb in einigen Wochen abzureisen, noch nicht vorhanden waren? denn die ἀντικείμενοι 1 Cor. 16, 9 sind wol mehr jüdische und heidnische Gegner des Christenthums. Wenn das wäre, sollte Pau- 123
los, der gar nicht hartnäkkig seine Entschlüsse oft nach den Umständen abänderte, nicht seine Reise aufgeschoben haben um dem Unwesen zu steuern? Oder war der Kampf gegen sie schon älter, und Timotheos sollte nun, noch dazu nur durch so höchst allgemeine Vorschriften wie unser Brief sie an die Hand giebt in Stand gesezt, in wenigen Wochen vollenden was Paulos nicht gekonnt hatte? Warum ließ er ihn dann nicht länger da? Er wollte wol auch nach unserm Briefe, und verhieß noch dazu bald zu ihm zu kommen, was wir auch nicht reimen können mit den Geschäften in Makedonien und Achaja und der Reise nach Jerusalem; denn auf eine bloße Durchreise scheint die zweimalige Verheißung nicht zu gehen. Weshalb aber sollte früher als Paulos kommen konnte, Timotheos, besonders unter solchen Umständen, den ihm angewiesenen Plaz sobald verlassen haben, um sich 124
man mag wol sagen unnöthigerweise zu Paulos zu begeben, dem es an befreundeten und hülfreichen Gefährten auf dieser Reise gar nicht fehlte? Mag man nun annehmen, daß er sich furchtsam vor den Irrlehrern zurükkgezogen, oder daß er sie über Erwarten schnell unschädlich gemacht oder gebessert: wie wollen wir erklären, daß Paulos in der Rede an die ephesischen Aeltesten Act. XX gar nichts von ihnen und seinem und Timotheos Streit mit ihnen erwähnt, immer nur dagegen sich verwahrend, daß er ihnen etwas wesentlich zum Evangelium gehöriges verschwiegen, ja daß er vielmehr V. 29—31 ihnen Irrlehrer welche zu ihnen kommen und unter ihnen aufstehen würden nur weissaget? Können Sie wol, wenn Sie auch nur dies erwägen, dabei beharren,

125 daß unſer Brief vor jener Zuſammenkunft geſchrieben ſein könne, wenn etwas von Irrlehrern zu Epheſos darin ſteht? denn hier iſt es nicht mehr Lukas Stillſchweigen nur, was der Sache entgegenſteht, ſondern er müßte wirklich dem Paulos etwas untergelegt haben, was von dieſem nicht konnte geſagt worden ſein. Darum mußte man nun ſuchen den Brief in eine andere Zeit zu ſezen nach dieſer Zuſammenkunft, oder wenn es ginge gar Epheſos ganz aus dem Spiele laſſen. Und ſo gewinnt allerdings ein beſſeres Anſehn und erſcheint dankenswerther als es wol aufgenommen worden iſt das Beſtreben eines Gelehrten, aus dem wunderlich geſtellten erſten Saze unſeres Briefes andere Verhältniſſe herauszudeuteln von einer aufgetragenen Reiſe nach Makedonien, für welche nun alle hier gegebenen Aufträge gölten. Allein was gewinnen wir wol, wenn dabei doch von demſelben
126 vorherigen Zurükklaſſen zu Epheſos wegen der Irrlehrer die Rede iſt? Und ſollte etwa Timotheos in Miletos zurükkgeblieben und mit den Aelteſten nach Epheſos gegangen ſein, die eben dem Paulos gemeldet hätten die Erfüllung ſeiner Weiſſagung ſei ſchon da: was für bedenkliche und dringende Nachrichten mußten dann aus Makedonien eingelaufen ſein, um ſo ſchnell den Timotheos aus Epheſos abzurufen! und der Brief ſollte dennoch nichts beſtimmteres darüber enthalten? nicht einmal eine Verwunderung über den ſchnellen Wechſel, da Paulos ſich ja eben lange genug dort aufgehalten um alles in gute Verfaſſung zu ſezen? Auch keine Nachricht von ſeiner Reiſe ſeit ihrer Trennung, nicht einmal die Anweiſung daß etwa der Ueberbringer des Briefes alles genauer erzählen könne? Auch nicht ein einziger Gruß von den Reiſegefährten des Apoſtels oder den Brüdern des Ortes? Und
127 eben dieſer gänzliche Mangel an Grüßen, an denen es, wenn wir die drei älteſten Briefe des Apoſtels ausnehmen aus einer Zeit wo das Verkehr zwiſchen den vorhandenen Gemeinen noch nicht ſo lebhaft und geordnet war und die Bekanntſchaften der einzelnen noch nicht ſo ausgebreitet, ſonſt in keinem Briefe fehlt, iſt ſchon allein für jede Zeit die man annehmen könnte ein ſehr be-

denklicher Umstand. Es giebt aber wirklich keine, die den obigen Vorwürfen entginge; denn von seiner Gefangennehmung in Jerusalem an würde sich Paulos unstreitig als ὁ δέσμιος τοῦ Κυρίου ankündigen; und nehmen Sie eine Freilassung aus Rom an, so hat alsdann die Jugend des Timotheos lange aufgehört; so daß unser Brief in der That auch in gar keine Zeit hineingeht.

Allein wenn auch das alles nicht wäre, so würde der Brief schon um des willen mehr als verdächtig sein, weil er in Ab- 128
sicht auf die Art wie er angelegt und ausgearbeitet oder wenn Sie lieber wollen hingeworfen ist, gar keine Vergleichung mit den übrigen paulinischen aushält, vielmehr in dieser Hinsicht des Apostels gänzlich unwürdig ist. Wir haben schon öfters Gelegenheit gehabt zu bemerken, wie sehr es dem Briefe, auch da wo man sie am meisten erwarten könnte, an allen Einzelheiten fehlt, die bei dem Apostel sonst überall so natürlich hervortreten, wie sich vielmehr hier alles im unbestimmten und allgemeinen hält, und unstät erscheint wie aus der Luft gegriffen und nicht auf dem festen Boden wirklich bestehender Verhältnisse ruhend. Ja ich möchte sagen, er ist hierin nicht nur den paulinischen unähnlich, sondern er trägt überall nicht den Charakter an sich den ein Lehrbrief zeigen muß. Sonst wäre auch vielleicht für viele wenig damit gesagt, und die Unähnlichkeit möchte wenig bedeu- 129
ten, weil diese Briefe von so sehr verschiedener Art sind, daß es nun leicht auch noch einen geben könnte der sich wieder von allen andern auf eine eigene Weise unterschiede. Mag es uns also nicht zu weit aus dem Wege sein, zu sehen wie verschieden sich Briefe dieser Art unter verschiedenen Umständen gestalten. Nicht daß ich etwa die ganze Gattung umfassend Ihnen eine Theorie in dem gewöhnlichen Sinne aufstellen und Regeln geben wollte, und dann zeigen der Brief wäre nach diesen eben schlecht; sondern wir wollen uns nur zunächst an die Verhältnisse jener Zeit und jener Menschen halten, und sehen wie sich ihre Zuschriften der Natur der Sache nach gestalten mußten, damit

uns nur deutlich werde, ob wir einen wirklichen natürlichen Brief
130 oder nur eine unter dieſer Form ziemlich ſchlecht fingirte Schrift
vor uns haben. Der Lehrbrief ſchwebt zwiſchen der Abhandlung, oder um es näher zu geben wenn wir gleich den religiöſen der damaligen Zeit nehmen, zwiſchen der religiöſen Rede oder Homilie und dem eigentlichen vertrauten Briefe. Ich meine nämlich daß jene allerdings, ſei es nun für die Einſicht oder um unmittelbar das Gemüth in Bewegung zu ſezen, einen Gegenſtand auseinanderſezen will und alſo dieſem wie er es ſelbſt angiebt folgen muß: jedoch nur wie er es angiebt für die, und nach Maaßgabe ihres Zuſtandes und ihrer Verhältniſſe, an welche die Rede zunächſt gerichtet iſt. Der vertraute Brief hingegen ſpricht unmittelbar das freundſchaftliche Verhältniß aus in welchem beide Theile zu einander ſtehen, und wie ſich darnach und in Bezug darauf Empfindungen und Anſichten bei einer ge-
131 wiſſen Gelegenheit geſtalten. Bei jener Gattung des Lehrbriefes nun wird natürlich bald mehr das lehrende hervortreten bald mehr das briefliche. Aber auch wo jenes am meiſten hervorſticht wird er ſich doch, wenn er nur ein wirklicher Brief iſt, in der Verbindung und Zuſammenſtellung immer noch jenes freieren Charakters erfreuen der dem Briefe eignet, daß er ſich nämlich nicht ſtreng oder ausſchließend an die in dem Gegenſtand beſtimmte Ordnung hält; vielmehr der Eigenthümlichkeit des Schreibenden nicht nur ſondern auch ſeiner augenblicklichen Stimmung etwas einräumt, ſo daß dieſe ſchon aus der Anordnung des ganzen hervorleuchtet. Und eben ſo wo auch das briefliche noch ſo ſehr die Oberhand hat, wird doch in einem religiöſen Lehr- oder Hirtenbriefe eben durch die Beziehung auf den religiöſen Gehalt des Verhältniſſes auch das individuellſte und per-
132 ſönlichſte wieder in ein allgemeines zurükkgeſpielt, ſo daß doch auch ein lehrender Charakter übrig bleibt, ein Gegenſtand heraustritt der eine Einheit bildet, und ſo das ganze bei allem Ausdrukk der Vertraulichkeit zugleich als eine Darſtellung der religiöſen Geſinnung ſelbſt unter dieſen Umſtänden kann angeſehen

werden. Ich denke über diesen Charakter der Gattung werden Sie einig mit mir sein, daß er jedem wirklichen Producte dieser Art auch zukommen müsse, so wie auch über die Grenzen worin wir das abweichendste eingeschlossen haben. Aber gewiß auch die Verhältnisse unter denen eins von jenen Elementen das entgegengesezte sich unterordnet werden Sie sich eben so denken. Die Verbindung nämlich zwischen dem Schreiber und Empfänger kann enger sein oder auch weiter. Je weniger eng sie nun an sich ist, um desto weniger wird ein solches Verhältniß sich auf diese Art aussprechen, wenn nicht eine bestimmte Veranlassung eintritt, 133
die also auch einen Gegenstand bildet und dem Lehrton die Oberhand giebt. Daher denn in dem Brief an die Hebräer und den sogenannten katholischen das briefliche sehr zurükktritt, von der Verfassung worin der Schreibende sich eben befindet wenig erhellt, und auch auf die Umstände der andern nur im allgemeinsten Rükksicht genommen wird; daher auch im Brief an die Römer die überwiegende Einheit und Gewalt des Thema. Aber auch wenn das Verhältniß noch so eng ist, kann doch leicht, wenn eine dringende Veranlassung das Schreiben erzeugt, der briefliche Charakter bedeutend zurükktreten und das belehrende und geschäftliche die Oberhand haben, wenn der Gegenstand herrscht und es nun eben darauf ankommt dieses bestimmte ins klare zu sezen oder auszurichten; und diese Form werden Sie 134
gewiß in dem Briefe an die Galater und an den Titos bemerken. Sonst muß offenbar, je genauer die Verbindung ist, um desto mehr das briefliche hervortreten, und also in dem Maaß überwiegen, als mehr das freundschaftliche Bedürfniß sich mitzutheilen die Veranlassung des Schreibens gewesen als irgend ein bestimmter Zwekk; und so finden Sie es gewiß vornehmlich in dem Briefe an die Philipper und in dem zweiten an den Timotheos. Wenn aber in unserem Briefe das vertraute Verhältniß fast gar nicht heraustritt, und auf der andern Seite die meisten Gegenstände so behandelt werden daß es zu nichts führt: wie sollen wir glauben er sei wirklich als ein Brief entstanden? und

am wenigſten durch Paulos. Denn wie ich Ihnen gleich hier durch nichts beſſer als durch pauliniſche Briefe die verſchiedenen
136 einzelnen Fälle zu belegen wußte, ſo will ich Ihnen gern geſtehen, ich bin überhaupt der Meinung, daß dieſe Unterſchiede eben deshalb ſich bei dem Apoſtel ſo beſtimmt herausprägen, weil er eben ein guter Briefſteller iſt. Von der Sprache wollen wir hierbei nicht reden, wiewol er ſich auch dieſe auf eine vorzügliche Weiſe angeeignet hat, indem es wol keinen Aufſaz im neuen Teſtament giebt deſſen Zurükküberſezung in einen hebräiſchen Dialekt ſo ſchwierig wäre als die pauliniſchen Briefe; und niemand komme mir doch mit der Behauptung, er habe ſeine Briefe aramäiſch dictirt und der Schreiber habe ſie dann gleich griechiſch aufgezeichnet. Eigentlich aber meine ich er war ein guter Briefſteller, wie er gewiß auch ein erfreulicher Geſellſchafter war, wegen der großen Lebendigkeit mit der er auffaßt und darſtellt. Dieſe werden Sie gewiß weder in andern neuteſtamentiſchen
136 Aufſäzen der Art noch in den Briefen der apoſtoliſchen Väter irgend ſo finden. Aber freilich mußte dieſe Schriftſtellerei bald ausarten, wenn die Gemeinen einen ſolchen guten Vater wie Polykarpos, damit ſie nur etwas von ihm aufzuweiſen hätten, baten, ihnen doch nur einen Lehrbrief zu ſchreiben ganz aus heiler Haut, und er ſich dann willig finden ließ. Denn gute Briefe der Art ſchreibt man nun einmal nicht ſo, und es war daher kein Wunder daß ein ſolcher Mann, ſelbſt wenn er ihm ſonſt ſehr überlegen geweſen wäre, dennoch hierin den Apoſtel nicht erreichen konnte, wie ſich Polykarpos auch beſcheidet. Ein Paar Aufſäze giebt es indeß vielleicht auch im N. T., die eben ſo müßigerweiſe ſcheinen entſtanden zu ſein; aber keinen pauliniſchen. In dieſen finden Sie gewiß wie ich den Verfaſſer nicht
137 nur von ſeinem Gegenſtande, wo irgend eine beſtimmte Lehre ſoll eingeſchärft werden, ganz ergriffen, ſo daß er ihn bis zu einem klaren Ende durchführt, immer bemüht ihn durch wenige große Züge darzuſtellen, freilich dabei immer voll einzelner Einfälle und Beziehungen die aber nur unterwegens mitgenommen

werden ohne den Leser aufzuhalten oder von dem eingeschlagenen Wege abzuführen, und wo er auf das vorige zurükkehrt oder sich eine Wiederholung erlaubt, gewiß etwas neues durch eine leicht begreifliche Verbindung ihm zugeführtes beibringend; sondern Sie geben mir sicher auch zu, daß sich bei ihm für jeden Fall die möglichste Durchdringung des lehrenden und des brieflichen findet, indem er immer ganz bestimmt aus seinem Verhältniß zu denen an welche er schreibt heraus redet, und ihm theils ihr Zustand immer lebendig vorschwebt, theils, wo ihm der fremder sein sollte, dasjenige in seinen Briefen sich abdrükkt, wovon er selbst 138
eben in seiner Geschäftsführung am meisten bewegt war. In einem von beiden haben immer die einzelnen kleinen Vorschriften die er öfters dem abgehandelten Thema beifügt ihre Haltung und ihren Zusammenhang, und sind keinesweges als eine aufs Gerathewohl zusammengebrachte Sammlung von guten Lehren und Sprüchen anzusehn, sondern sind eben, so daß wir mit Recht gern darüber predigen, Themata, Keime zu ähnlichen Abhandlungen aus dem Bilde derselben Gemeine oder aus anderwärts her einwohnenden Besorgnissen des Apostels hervorgewachsen. So schimmert dem aufmerksamen Leser in dem Briefe an die Römer überall durch auf der einen Seite die bevorstehende Reise des Apostels nach Jerusalem, die seine Betrachtungen mehr als sonst auf den Zustand seiner Nation und auf die schlechten Fortschritte des Evangeliums unter derselben hinlenkte, auf der an- 139
dern die Verfassung der Gemeine zu Korinth und die mancherlei Mängel derselben die er mehr oder minder glükklich bekämpft hatte. Und wo könnte man die strengere Form der Lehrschrift und das vertrauliche des Briefes inniger vereiniget finden als in den Briefen an diese leztere Gemeine, vorzüglich dem ersten, wiewol auch die Verwirrung die man dem zweiten Schuld giebt etwas sehr leicht aufzulösendes ist. Und in seinen vertraulichen Briefen, nehmen Sie nur die beiden vorher schon besonders ausgezeichneten zur Hand, wie sehen Sie ihn ganz durchdrungen von der Idee der Erlösung und von der seines apostolischen Be-

rufs, nur hierauf alle Begebenheiten ſeines Lebens beziehen und auch alle Liebe hierauf gründen und zurükkführen. Zu welcher
140 von beiden Arten wollen Sie nun unſern Brief rechnen, und was finden Sie für jede darin? Er geberdet ſich freilich wie ein Geſchäftsbrief; aber er ſpringt ſo ſehr von einem aufs andere, und geht beſonders in Abſicht auf das was er ankündiget ſo wenig in den beſonderen Zuſtand der epheſiſchen Gemeine hinein, daß man ſchwer ſagen kann was wol Paulos eigentlich zu beſtellen hatte, ſondern lieber behaupten möchte, der Verfaſſer ſei von keinen wirklich lokalen ihm bekannten Angelegenheiten ausgegangen bei ſeinen Aufträgen. Und wiederum leuchtet doch bei aller Mannigfaltigkeit ſo wenig durch von dem engen freundſchaftlichen Verhältniß zwiſchen Paulos und Timotheos, und wiederum ſo durchaus nur das allgemeinſte daß man ſagen möchte es könne dieſer Brief gar nicht aus einer ſolchen Verbindung wirklich hervorgegangen ſein. Sondern wenn beide einander wenig ange-
141 gangen wären, aber Timotheos hätte doch den Paulos gebeten ihm einmal einen Brief zu ſchreiben, und dieſer hätte dann, weil er nicht recht wußte was, von allem ein wenig berührt, dann könnte ein Brief ohngefähr wie dieſer vielleicht herausgekommen ſein. Nur daß er dann nicht Anſprüche machen müßte auf etwas beſtimmtes zu gehn, und daß ein ſolches Verhältniß zwiſchen dieſen beiden Männern ſich nicht denken läßt, ſo daß was nur ſo könnte begriffen werden ſchon ganz das Anſehn des erdichteten gewinnt.

Doch wir wollen hiemit keinesweges beim allgemeinen ſtehn bleiben, ſondern Sie ſollen mir genauer ins einzelne folgen, und ich will mich gern auch hier an die Vergleichungspunkte vorzüglich halten die Sie mir ſelbſt aufgeſtellt haben, da zumal jeder von jenen beiden Briefen für einen andern von den aufgeſtellten
142 Hauptcharakteren ſich zur Vergleichung darbietet. Denn der Brief an den Titos hat den vorherrſchenden Charakter des Geſchäftsbriefes, und dabei mit dem unſrigen faſt den ganzen Inhalt gemein. Sie finden dort wie bei uns die Eigenſchaften chriſtlicher

Aeltesten angegeben; Sie finden wiederholte Warnungen vor den Judaisirenden, und zwar tragen sie auch ganz den allgemeinen Charakter ohne alle besondere Nachweisungen über die Art wie sie in Kreta vorzüglich zu Werke gegangen wären, grade wie wir es an unserm Briefe schon getadelt haben; Sie finden endlich eben wie hier Verhaltungsregeln für die verschiedenen natürlichen Abtheilungen einer Gemeine. Wenn Sie nun von dem Briefe auf die Art einen Inhalt entwerfen wollen wie man es gewöhnlich zu thun pflegt, zuerst Cap. 1, 1—4 Gruß, V. 5—9 Eigenschaften der Aeltesten, V. 10—16 Warnung vor den Judaisirenden, dann Cap. 2, V. 1—10 Vorschriften für Männer und 143
Frauen von verschiedenem Alter, auch für Knechte, V. 10—14 von der Erlösung und Gnade durch Christum; wiederum Cap. 3, 1. 2 ein paar allgemeine Vorschriften, dann V. 3—8 Ermahnungen zum Guten überhaupt mit Verweisung auf die Kraft des Geistes und der Gnade, V. 9—11 nochmalige Warnung vor judaisirenden Streitigkeiten, V. 12—15 Schlußaufträge und Grüße; wenn Sie es so fassen wollen: so erblikken Sie freilich auch keinen klaren Zusammenhang, und es wäre unschwer eben so viel Ordnung und Bündigkeit auch in unserm Briefe nachzuweisen. Allein wenn Sie die Art und Weise des Ueberganges und das Zurükkweisen einzelner Stellen auf frühere beachten: so hängt in dem Briefe an den Titos alles sehr leicht und natürlich zusammen. Der Auftrag nämlich, auf den sich der ganze Brief bezieht, war offenbar, daß Titos Lehrer einsezen sollte 144
an den verschiedenen Orten der Insel, und also regelmäßige gemeinschaftliche Erbauung und Belehrung einrichten. Daher war es wesentlich die Eigenschaften guter Aeltesten anzugeben, damit Titos überall seiner Wahl wegen sicher wäre und sich rechtfertigen könnte; und darunter gehörte natürlich auch die, daß sie Kraft haben mußten sich denen welche das Evangelium etwa verunreinigen wollten zu widersezen. Hiebei kommt Paulos sehr natürlich auf dasjenige Verderben welches seiner evangelischen Predigt fast überall nachschlich; aber seine Zeichnung desselben

sein, aus welchen jezt Timotheos erwartet wurde. In der zweiten Hälfte des Briefes von Cap. 2, 14 an wird nun die Ermahnung weiter ausgeführt, die schon Cap. 1, 13. 14 angeregt war, bei der Verkündigung auch den reinen Typos der Lehre
150 festzuhalten. Vor zweierlei scheint Paulos hier erst besonders zu warnen, daß sein Schüler sich nicht mit denen die irrige Meinungen durch Wortverdrehungen zu rechtfertigen suchen in solcherlei Streit einlassen solle, und daß er sich mit Grübeleien und Streitfragen, die hier nicht näher bezeichnet sein durften weil nur von allgemeinen Vorsichtsmaaßregeln die Rede ist, auch nicht untersuchend und widerlegend befassen möge. Wie natürlich steht nicht zwischen diesen beiden Säzen — zumal wenn Sie bedenken daß doch in dem ersten die Hauptwarnung enthalten war, und der leztere sich nur als eine Zugabe anschließt — das beruhigende Wort Cap. 2, 19—21, daß je mehr die Kirche sich ausbreite, desto mehr es auch schlechte Gefäße geben müsse neben den guten. Diesem besonderen schließt sich dann Cap. 3, 1 flgd. die Aussicht an auf bevorstehende Zeiten des Verderbens über-
151 haupt, und die Ermahnung auch gegen solche und unter allen Widerwärtigkeiten das Wort eindringend und beharrlich zu verkündigen. Solche Kleinigkeiten, wie daß hier noch nach der Beschwörung Cap. 4, 3 ein einzelner Zug nachgetragen wird, der sich dem Apostel in seiner Bestimmtheit erst später darstellte, können in einem vertrauten Briefe unmöglich befremden. Nur eins, die Berufung auf des Timotheos früheren Unterricht, scheint etwas gekünstelt oder willkührlich hineingebracht, um seiner Mutter und Großmutter gleichsam ihren Theil zuzugestehen an der Erziehung und dem Glauben des Timotheos, und nicht sich das Ansehn zu geben, als habe er ihn allein gebildet. Nicht wahr, so etwas, sei es auch etwas erkünstelt, anzubringen finden Sie nicht außer dem Charakter des Briefes, und es leuchtet Ihnen auch ein, daß sich dies so an Cap. 3, 10 anknüpft und daß die
152 Betheurung Cap. 4, 1 wieder auf diese Stelle Cap. 3, 10—13 zurükkgeht. Auch hier also hat alles Eine gleich anfänglich her-

vortretende Hauptbeziehung, und fließt aus Einer durch den Brief selbst überall deutlich angegebenen Stimmung und Richtung des Gemüthes. Und in diesen beiden Briefen werden Sie schwerlich mehr als ein Paar Verse finden, die nicht in die Umrisse fielen welche wir hier gezogen, und deren sonst nicht schwierige Verbindung mit dem übrigen nachzuweisen nur zu weitläuftig war.

Nun aber versuchen Sie einmal ob Sie in unserm Briefe irgend einen verständlichen Zusammenhang finden, sei er nun mehr in einem zu behandelnden Gegenstande oder in einer auszudrükkenden Stimmung gegründet, und ob nicht vielmehr immer eins dem andern widerstreitet und Sie in der Auslegung verwirrt. Ich lasse Ihnen frei was Sie mit dem Anfang ma- 153
chen wollen, wo Sie sich vergeblich nach dem Schluß der Periode umsehn. Mir meines Theils dünkt es gar zu ungeheuer V. 5 — 17 als Parenthese anzusehn, auch sonst schon, vorzüglich aber weil dann nebst vielem andern auch das worauf es eigentlich ankam, die nähere Beschreibung der Irrlehrer, in die Parenthese kommt, außerhalb derselben aber so gut als nichts über die Sache gesagt ist, sondern es fast herauskommt als ob Paulos geschrieben hätte, Da ich dich zurükkgelassen habe um gewisse Leute dahin zu vermögen daß sie nicht abweichende Lehren vortragen, so wiederhole ich dir diesen Auftrag daß du dich so gut halten mögest als man von dir geweissagt hat, und den Glauben bewahren an dem die Schiffbruch gelitten welche ich dem Teufel übergeben habe — und nun wäre von ganz anderen Dingen die Rede. Wollen Sie die Parenthese verwerfen und 154
sich wegen des unausgeführten Sazes irgendwie helfen oder nicht helfen: so gewinnen Sie freilich etwas mehr in fortlaufender Rede von diesen Irrlehrern, aber es ist doch auch nur etwas mehr Verwirrung. Denn sollen nun die Genealogisten und Fabler V. 4 und die Gesezlehrer V. 7 dieselben sein oder nicht? Nichts kommt freilich vor um sie als verschieden zu bezeichnen, vielmehr sind beide Stellen durch die *ματαιολογία* V. 6 mit einander verbunden. Sollen sie aber dieselben sein: so möchte Paulos

immer mit dem geringeren Uebel angefangen haben welches sie
stiften, wenn er nur nicht schon abgekommen wäre von ihnen
V. 5 und wieder einlenkte V. 6, und wenn nur in der ganzen
Wendung das geringste läge, was das Bewußtsein einer Steige-
rung verriethe! Und doch wäre für Paulos das Einführen des
155 Gesezes ein weit größeres Uebel, als er das Fabeln und Genea-
logisiren beschreibt. Freilich vom Ritualgesez scheint hier nicht
die Rede zu sein, sondern vom Gesez in wie fern es einzelne
sittliche Vorschriften enthält. Allein, sagen Sie, wie polemisirt
Paulos sonst gegen das Gesez in dieser Hinsicht? Daß es Eins
sei mit dem Ritualgesez, und wer also zur sittlichen Handlungs-
weise die Verbindlichkeit aus dem Gesez nehme auch die andere
Hälfte erfüllen müsse, was nun eben das andere Evangelium, so
kein Evangelium ist, wäre; daß von hier ausgegangen die Recht-
fertigung nur in einer vollkommenen Erfüllung des Gesezes beste-
hen könne, die dem Menschen unmöglich wäre; daß das Gesez
nur das Unrecht aufzeige und Erkenntniß der Sünde hervorbringe,
das Wissen des Gesezes aber keine Kraft des Willens errege und
also nur die Nothwendigkeit eines andern Princips nämlich der
156 Erlösung und des Glaubens beweise. Alles dieses erklären Ih-
nen nun freilich mehr oder minder Chrysost. und Theodoretos,
die recht gut mit der pauliniſchen Ansicht Bescheid wissen, in
unseren V. 8 hinein. *Ἐὰν νομίμως χρήσῃ τῷ νόμῳ*, sagt er-
sterer, *παραπέμπει σε πρὸς τὸν Χριστόν*, und noch einmal
*οὕτω καὶ νόμῳ νομίμως χρῆται ὁ μὴ διὰ τὴν ἐκ τῶν γραμ-
μάτων ἀνάγκην σωφρονῶν, ὁ εἰδὼς ὅτι οὐ δεῖται αὐτοῦ,
ὁ μὴ καταξιῶν ἀπ' αὐτοῦ παιδεύεσθαι*, und ganz in dem-
selben Sinne auch der leztere S. 641. Allein sehen Sie nur ob
im Zusammenhange etwas hievon gemeint sein kann, und ob wol
Paulos seinen Hauptgedanken so würde verschwiegen haben, um
etwas so wenig hieher gehöriges und hier so triviales zu sagen
wie das V. 9 und 10! Hier ist also nicht einmal ein Grund
gelegt zu einer pauliniſchen Widerlegung der Judaisirenden.
Aber wenn sie nun auch widerlegt wären, möchte es dann pau-

linisch sein oder nicht: so kam es doch nicht sowol hierauf an 157
nach dem Eingang, als vielmehr dem Timotheos sein Betragen
gegen sie anzuweisen. Davon finden Sie aber hier nichts, und
eben so wenig V. 19 und 20, wie denn überhaupt jene bereits
verbannten gar nicht die sein konnten denen Timotheos das ἑτε-
ροδιδασκαλεῖν legen sollte. Und nun kommt nichts wieder von
Irrlehrern bis Cap. 4, 1. Da nun dazwischen sehr ausführlich
vom Gebet und von Aufsehern und Gemeindienern gehandelt
wird: so sehen Sie wol daß bis dahin der Verfasser seinen an-
geblichen Zwekk ganz aus den Augen verloren hat. Er hat ihn
aber auch nun nicht etwa wieder: denn er redet hier nur von
später zu erwartenden Irrlehrern, und dem was Timotheos leh-
ren solle um die Christen im voraus gegen sie zu befestigen.
Weiter unten V. 7 scheint er freilich wieder von schon vorhan-
denen Auswüchsen der Lehre zu reden; eben so auch Cap. 6, 158
3—5 und noch einmal V. 20, welche Stellen wenn Sie auf
den Sinn sehen einander genau wiederholen. Allein was für
Anweisungen erhält nun Timotheos? Keine andere, als sich mit
jenen Irrlehrern gar nicht einzulassen. Nun kann dies eine ganz
weise Maaßregel sein, lieber auf die Verführbaren zu wirken als
auf die Verführer; aber doch nicht füglich eine Maaßregel die
Paulos dem empfiehlt, den er ausdrükklich zurükkgelassen ἵνα πα-
ραγγείλῃ τισὶν μὴ ἑτεροδιδασκαλεῖν. Stimmt das also wol
zusammen? und wenn Sie dazunehmen, wie zwischen diesen dürf-
tigen Stellen mit großer Ausführlichkeit vieles von den in der
Gemeine anzuordnenden Einrichtungen behandelt ist, müssen Sie
nicht gestehen, daß der Eingang keineswegs zu dem ganzen paßt,
sondern daß man das von den Irrlehrern im Vergleich mit dem
übrigen nur für ziemlich müßige Füllstükke halten muß? Und 159
wenn Sie sich der schon aufgewiesenen Aehnlichkeiten besonders
dieser Stellen mit andern aus Titos und 2 Tim. erinnern, und
daß 2 Tim. auch Verderben geweissagt, und daß Paulos Tit.
3, 9 und 2 Tim. 2, 23 befiehlt sich mit unnüzen Streitern und
sektirischen Menschen nicht einzulassen, Tit. 1, 13 aber die Ver-

führenden zum Schweigen zu bringen: kann Ihnen noch ein Bedenken übrig bleiben, anzunehmen daß dies alles aus jenen Briefen schlecht zusammengebracht ist, und also schlecht passen muß zu dem Anfang, der selbst wol daraus entstanden ist, daß der Verf. den Brief an den Titos vor sich habend sich doch nicht getraute Aelteste in Ephesos erst durch den Timotheos einsezen zu lassen nach einem so langen Aufenthalte des Apostels, und also auf den nächsten Gegenstand abirrte, der sich ihm V. 13 darbot?

100 Doch wir dürfen unsern ersten Abschnitt noch nicht verlassen; denn er enthält uns gleich die schönste Probe einer Eigenheit, die — mit Ausnahme vielleicht der Stellen welche kirchliche Anordnungen abhandeln — durch den ganzen Brief hindurchgeht, und auch nicht im mindesten pauliniſch ist. Nämlich der Verfasser läßt sich oft ganz unerwartet aus seinem Gegenstand herauswerfen, fällt auch wol fortgesezt immer weiter auf etwas anderes, um entweder gar nicht oder auf eine höchst steife und schlechte Weise einzulenken, und wenn man genauer nachsieht wie er doch so kann abgekommen sein, so ist es ein einzelnes Wort worüber er gefallen ist. Paulos freilich läßt sich auch nicht selten durch ein Wort ableiten; aber dann ist es entweder ein Einfall, ein Spiel mit dem Worte was so hervorgeht, und er ver-
101 liert darüber nie den Faden, oder er knüpft auch wol auf diese Weise einen neuen Gegenstand an der in den Plan seines Briefes gehört. Bei unserm hingegen sollen Sie das gewiß nicht sagen können, sondern werden gestehen müssen, es ist der reine Unzusammenhang wenn er so abfällt, und es kommt nichts dabei heraus für die Absichten die man ihm zuschreiben könnte. Gleich V. 5 können Sie freilich als einen natürlichen Gegensaz zum vorigen ansehn, wenn Sie dies für die Beschreibung der *οἰκονομία θεοῦ* annehmen; allein wie schlecht lenkt nun V. 6 ein, wo eben dies, daß sie dasjenige nicht erreichen konnten was die Wirkung der richtigen Lehre ist, als die Ursache dargestellt wird, warum sie sich zur *ματαιολογία* gewendet. Doch das

wollen wir nur als die äußerste Unbeholfenheit bemerken, wie
schwer es dem Verfasser war von einer so leichten Abschweifung,
die kaum eine ist, zurükkzukehren, um uns auf anderes vorzube- 102
reiten. Lesen Sie nun V. 8, ob Sie nicht erwarten müssen nun
zu hören wozu wol in christlichen Gemeinen das Lehren des Ge-
zezes noch anzuwenden wäre? Statt dessen erfahren Sie V. 9
daß es für den Christen, den begnadigten und in der Heiligung
begriffenen, kein Gesez giebt, sondern nur für den groben Sün-
der. Wie soll nun dies zusammen gehn? Hatte der Verfasser
V. 9 und 10, wie man aus der reichen Ausführung schließen
muß, schon im Sinne: so mußte in der That V. 8 ganz anders
lauten. Wollte er aber im Ernst von dem richtigen Gebrauch
des Gesezes reden: so mußten ja V. 9 ganz andere Dinge folgen.
Was hat also den Verf. geleitet? das Wort *νόμος* und die Erin-
nerung an das was Paulos anderwärts darüber gesagt hat. Nur
die Ansicht Gal. 3, 23 wußte er nicht herauszubringen sondern nur
anzudeuten durch das Spiel zwischen *νόμος* und *νομίμως*, was 103
mich wundert woher er es wol haben mag, und springt lieber
ab zu der Gal. 5, 23 bei der er es wohlfeil hat sie durch den
Gegensaz auszudrükken. — Wie flikken sich nun aber dem bis-
herigen die Worte an *ὃ ἐπιστεύθην ἐγώ, καὶ χάριν ἔχω τῷ*
ἐνδ. und was weiter daran hängt? Das *καί* ist wol richtig;
denn ohne Verbindungspartikel fängt unser Verfasser nicht an —
betrachten Sie nur das *οὖν* Cap. 2, 1 —, außer wo er sich in
der Nachahmung befindet, oder in einer Reihe Imperativen. Al-
lein mögen Sie es auch löschen; ich gehe dann nur etwas wei-
ter zurükk, und frage wie kommt er auf das *ὃ ἐπιστεύθην ἐγώ*,
woran doch das folgende mit oder ohne *καί* so sichtbar hängt?
Theodoretos, der auch das *καί* wol nicht gelesen hat, knüpft doch
diesen Saz so an, *ὁ μέν τοι θεῖος ἀπόστολος εἰρηκὼς πεπι-*
στεῦσθαι τὸ εὐαγγέλιον, εἰς μνήμην ἦλθεν ὧν πάλαι κατὰ
τῆς ἐκκλησίας ἐτόλμησε, und auch das folgende findet er nun 164
natürlich *καὶ ὕμνοις τὸν εὐεργέτην ἠμείψατο.* Allein wie er
nun dazu gekommen dessen daß ihm das Evangelium anvertraut

worden, was Timotheos mit den Epheſern ſchon lange wußte, hier zu erwähnen, davon ſagt uns der gute Vater nichts. Sie aber werden mich vielleicht auf eine ganz ähnliche Verbindung verweiſen Eph. 3, 7 flgd.: allein dort redet der Verf., es ſei nun ganz oder doch größtentheils, zu ſolchen die ihn und ſeine Amtsführung nicht unmittelbar kannten, und noch mehr es iſt die Rede von der ihm ſo beſonders anvertrauten Verkündigung deſſelben unter den Heiden in Bezug auf die anbefohlene Einigkeit dieſer und der Juden in der Gemeine. Daſſelbe gilt auch von Kol. 1, 23. 25. Wie kommt aber die ganze mit dieſer müßigen Erinnerung beginnende Stelle V. 12—16 hieher? Denn
165 jenes ὃ ἐπιστεύθην ἐγώ ſelbſt ſehen wir nun wol wie es ſonſt nur an dem Worte εὐαγγέλιον hängen würde. Was für eine Veranlaſſung kann Paulos gehabt haben hier ſo beſonders ſeines ehemaligen gegen das Chriſtenthum feindlichen Betragens zu gedenken, die nicht deutlicher auf irgend eine Weiſe an den Tag kommen müßte? Ich bin nicht im Stande irgend eine zu ſehen, und begreife nicht wie er ſich hier dieſen alten Irrthum ſo zu Herzen gehen läßt; denn eben ſo gut müßte er jedesmal wenn er ſeines Apoſtolats gedachte dieſer Erinnerung nachhängen. Wie ganz anders iſt es in der ähnlichen Stelle 1 Cor. 15, 8 flgd.! denn da bringt ihn das Geſicht worauf ſeine Bekehrung ſich gründete darauf, und da hiebei ſeinen zum Theil abgeneigten und ihn nachtheilig mit den andern Apoſteln vergleichenden Leſern ſeine frühere Denkungsart einfallen mußte, ſo war es na-
166 türlich, daß er nicht das Anſehn haben wollte dies zu vermeiden, ſondern ihnen dabei zu Gemüthe führte, wie wenig dies dem Werth ſeiner apoſtoliſchen Arbeiten Eintrag thäte. Und wie natürlich iſt die Art wie er dort davon redet gegen die wunderlichen Selbſtbeſchimpfungen hier! Chryſoſt. vergleicht dieſe mit der Milde, womit Paulos Röm. 10, 2 den Unglauben der Juden entſchuldiget, und rühmt nun unſere Stelle der großen Demuth wegen ὁρᾷς τὴν καταφορὰν αὐτοῦ πῶς οὐκ ἔστι φίλαυτος; πῶς συνεσταλμένην κέκτηται τὴν διάνοιαν; Theo-

doretos verwundert sich doch darüber *τῶν δὲ ἁμαρτωλῶν πάντων πρῶτον ἑαυτὸν φάναι καὶ αὐτὸν ὑπερβαίνει τῆς ταπεινοφροσύνης ὅρον* und scheint anfänglich das folgende von der *ὑποτύπωσις* für noch stärker zu halten; allein allmählig liest er sich hinein, und schließt auch damit *ἀλλ' ὁ μὲν θεῖος ἀπόστολος ταῦτα εἴρηκε μετρίῳ κεχρημένος φρονήματι.* Er sollte sich lieber nicht hineingelesen haben; denn es bleibt ein unge- 167
heurer Unterschied zwischen dieser und allen andern Stellen wo Paulos jener früheren Zeit erwähnt. Erinnern Sie sich außer den beiden schon erwähnten nur noch an Gal. 1, 13—15 und Phil. 3, 6. Gewiß hier haben wir einen anderen, der der Demuth etwas zu viel thun will, und ohne Ursach recht ungeschikkt hineinplumpt. Dazu kommt noch die schlechte Fülle V. 14, mit der die Ausleger nicht wissen was zu machen. Heinrichs nimmt hier eine Steigerung an, Ich habe nicht nur Verzeihung erhalten, sondern bin auch zum Diener der neuen Religion bestellt worden; allein eine solche wäre bei dieser Fülle in der That zu dunkel angegeben, um so mehr da ihr eigentlich V. 16 ganz widerspricht. Noch wunderlicher ist des Theodoretos Erklärung p. 642 *ἔδειξε πρὸς οἷς ἔλαβεν ἅπερ αὐτὸς συνεισήνεγκε. τυχὼν γὰρ τῆς ἄνωθεν χάριτος, τὴν πίστιν καὶ τὴν ἀγά-* 168
πην προσήνεγκεν. Dies wäre noch ungehöriger; aber ich will mir diese Erklärung nicht weiter zu Nuze machen, sondern halte ganz einfach diesen Vers nur für eine weitere Ausführung des *ἠλεήθην* und für ein Anwachsen der falschen Demuth, daß Paulos sich wundern soll daß die Gnade Christi sich bis auf ihn erstrekkte, er der recht gut wußte was für ein Werkzeug Christus an ihm hatte, und sich Gal. 1, 15 weit würdiger darüber so ausläßt, daß er schon von Mutterleibe berufen gewesen, und daß es so habe kommen müssen. Dies ist gewiß die natürlichste Erklärung; aber sehen Sie nun wie V. 15 wieder einen eignen eingeschobenen Saz für sich bildet, ziemlich müßig und die Formel *πιστὸς ὁ λόγος* wunderlich mißbrauchend, als ob Paulos für sich oder den Timotheos noch einer besonderen Bekräftigung

169 dieſes Sazes bedürfte. Und nun anſtatt wieder einzulenken, wie es in der ähnlichen Stelle 1 Cor. 15, 11 ſo leicht und brieflich ungezwungen geſchieht und hier auch hätte geſchehen können, geht er nun gar in eine Doxologie über, wodurch er denn aus ſeinem Gegenſtand, recht wie einer der ſich nicht zu helfen weiß, ſich ganz herausſtürzt, um V. 18 wieder hineinzuſpringen, und auch das vergeblich. Durch dieſe Doxologie verliert aber nicht nur das bisherige ganz den Charakter des beiläufigen, den es doch als zwiſchen den eigentlichen Gegenſtand eingeſchoben an ſich trägt, ſondern ſie ſteht auch ganz anders als Sie irgend eine pauliniſche Doxologie finden werden. Vielmehr ſtehn dieſe Belobungen größtentheils nur da wo ein ausführlich abgehandelter Gegenſtand zu Ende, und zu einem überzeugenden Grade der Klarheit gebracht iſt. So Röm. 11 nachdem das Verhältniß
170 der Erwählung des jüdiſchen Volkes zu der Einſezung und dem Gange des Chriſtenthums auseinandergeſezt worden; eben ſo 1 Cor. 15 am Ende der Belehrung über die Auferſtehung, und die faſt nur angedeutete 2 Cor. 9, 15 am Ende der Aufforderung zur Beiſteuer, und Eph. 3, 21, wo der erſte Theil des Briefes ſchließt und hernach die beſonderen Vorſchriften anheben. Nur die eine Röm. 14 übergehe ich, weil ihre Stelle unſicher iſt, aber offenbar hat auch ſie ganz das Anſehn etwas zu beſchließen. Die einzigen Ausnahmen, die Sie anführen könnten, wären wol jene bekannte Röm. 9, 5 die auch den Gegenſtand nachdem er kaum begonnen nur unterbricht. Allein ſie unterbricht ihn wol nicht einmal, ſondern gehört noch zum Anfang, und iſt offenbar nichts anders als eine anders gewendete Wiederholung der V. 1 gegebenen Bekräftigung
171 durch lobpreiſende Theilnahme an den kurz aufgezählten Vorzügen des Volkes. Noch ſcheinbarer iſt der unſrigen ähnlich Röm. 1, 25: doch werden Sie nicht überſehen wie dort der Gegenſaz zwiſchen dem κτίσας und der κτίσις durch die Doxologie herausgehoben wird, und die Freude des Gottverehrers bei dem innern Abſcheu gegen den Gözendienſt ſo natürlich die Rede durchbricht. Bei der unſrigen hingegen werden Sie nichts dergleichen

aufzufinden wiſſen, und ſie ſteht warlich nur da um zu brechen was ſich nicht mehr wollte biegen laſſen. — Nach einer ſolchen ſchlechthin abbrechenden Formel nun war beides gleich leicht, zu einem neuen Gegenſtand überzugehn oder in den alten wieder hineinzuſpringen. Offenbar thut unſer Verf. das leztere; denn die παραγγελία, die πίστις und ἀγαθὴ συνείδησις, alles führt uns auf V. 5 zurükk. Warum aber? Denn es folgt nun gar keine Anweiſung, wie eigentlich, ſondern nur eine Ermunterung 172
daß überhaupt Timotheos das Wort verkündigen und gegen die Irrlehrer ſtreiten ſolle. Sie werden ſagen, im zweiten Briefe an denſelben fänden ſich auch nur ſolche Ermunterungen; allein wie anders iſt auch der Fall! Paulos iſt dort voll von der Erfahrung, wie nachtheilig Gefahren aller Art auf ſeine Genoſſen wirken konnten, und dem will er vorbeugen durch Ermunterungen. Und gegen die dort vorhandenen Irrlehrer hatte damals Timotheos den Apoſtel ſchon vielfältig genug ſtreiten geſehen. Hier hingegen iſt es recht als kehre unſer Mann noch einmal zurükk um noch etwas vergeſſenes anzubringen; ich meine die προαγούσας προφητείας, die ich unmöglich anders als die Alten erklären kann, und von denen ſich wahrſcheinlich in irgend einer Lebensbeſchreibung des Timotheos Sagen erhalten hatten. Doch vielleicht finden Sie die Alten, die Grot. zu dieſer Stelle an- 173
führt, zweideutig, ob ſie nicht nur eine dem Apoſtel widerfahrene Offenbarung, eine von ihm ſelbſt wörtlich und thätlich ausgeſprochene Prophetie meinen. Theodoret. braucht ſogar in ſeiner Erklärung nur das Wort ἀποκάλυψις. Allein in Paulos Munde wäre dies ganz und gar ſprachwidrig und ungewohnt, daß er eine Offenbarung des Geiſtes, die ihm unmittelbar geworden und ihm alſo ein innerliches war, προφητεία oder irgend wie anders als ἀποκάλυψις nennen ſollte. Daſſelbe ſpricht auch zu deutlich aus dem προάγειν. Iſt aber nicht dieſe Berufung dem Apoſtel ganz fremd, der wo er ſelbſt zu handeln hatte Weiſſagungen von dem Erfolg wenig achtete Act. 21, 11 flgd. und ſich gewiß am wenigſten in dieſem Theile ſeines Berufes, der

Anſezung von Lehrern und der Wahl von Gehülfen, von andern
174 leiten ließ? Um nun das zweite anzubringen, den Hymen. und Aler., ſehen Sie nur wie dürftig die Wendung aus V. 6 faſt wörtlich wiederholt wird. Das βλασφημεῖν iſt wol ſchwerlich anders als von Läſterung und zwar des reinen Chriſtenthums zu verſtehen. Wie Sie es aber auch nehmen mögen, Sie gelangen dadurch zu keinem beſtimmteren Bilde von den beiden Männern. Es iſt einmal umſonſt die einzelnen Züge zu vereinigen, und das vergebliche Beſtreben kann nur in neuer Verwirrung endigen. Den Chryſoſt. hat der vorige falſche Gebrauch von ζήτησις ſo irre gemacht, daß er ebenfalls in dieſem gutmüthigen Beſtreben das βλασφημεῖν zurükführt auf das λογισμοῖς ζητεῖν τὰ θεῖα. So ſchlecht muß man die Sprache bereichern, wenn man hier einen Schriftſteller vorausſezt, von dem man eine beſtimmte Zeichnung gewohnt iſt.

175 Nachdem nun über die Irrlehrer aufs neue nichts ordentliches geſagt worden, ſpringt er ganz plözlich auf einen andern Gegenſtand über, nämlich das gemeinſchaftliche Gebet. Bemerken Sie doch bei dem gänzlichen Mangel jeder Spur von Verbindung das οὖν, ob Sie ſich wol anheiſchig machen möchten irgend ſonſt wo bei Paulos ein ſolches aufzuweiſen. Vorzüglich aber ſehen Sie, wie geſchwind er auch hier wieder herausfällt. Es iſt gut für alle zu beten — ich möchte aber deshalb nicht den Kaiſer ausſchließen, wie Heinrichs durch die Parentheſe zu thun ſcheint, von dem Gedanken daß er auch ſolle zur Erkenntniß kommen. Theodoretos ſtimmt mir bei, ὁ δὲ θεῖος ἀπόστολος οὐ τούτου μόνον χάριν τὰς ὑπὲρ τούτων γίνεσθαι δεήσεις παρεγγυᾷ, ἀλλ' ἵνα καὶ τῆς ἀσεβείας παυσάμενοι μεταμάθωσι τὴν εὐσέβειαν. Und der Zuſammenhang, auf den
176 dieſer Vater mehr ſieht als wol die anderen, gewinnt offenbar dadurch. Aber freilich auf der andern Seite betet wol niemand um etwas ſo fern von dem natürlichen Gang der Dinge liegendes als zu Paulos Zeit die Bekehrung des römiſchen Kaiſers war! — alſo es iſt gut für alle zu beten, weil Gott will daß alle zur Erkenntniß kommen, ſagt er V. 3 und 4, und hiemit

sagt er schon wieder dem besonderen Gegenstand Lebewohl um sich in eine ganz allgemeine Betrachtung zu verlieren. Und freilich ist es ganz pauliniſch von hier auf Christum zu kommen, der eben gesendet war um allen dies Gelangen zur Erkenntniß zu vermitteln. Das hätte auch Paulos wol eingeflochten; aber so ganz von seinem Gegenstande verloren hätte er sich nicht. Auch die Formel, Denn es ist Ein Gott und Ein Mittler, ist doch für ihn zu schlecht hier, weil sie einen Gegensaz voraussezt, entweder der Idolen gegen Gott oder wie Röm. 3, 30 der Ju- 177
den gegen die Heiden. Das wäre schon nöthig um das εἷς θεός herbeizuführen; was meint aber vorzüglich der μεσίτης hier? Im Brief an die Hebr., wo und sonst nirgends Christus μεσίτης genannt wird, hängt das auch überall mit der von ihm gestifteten διαθήκη zusammen, und jenes Wort kommt ohne dieses gar nicht vor. Dieser Sprachgebrauch gründet sich auf die dort überall herrschende Vergleichung des Judenthums mit dem Christenthum; denn Moses war ursprünglich der μεσίτης dieser συνθήκη zwischen Gott und dem Volke. So nennt ihn auch Paulos Gal. 3, 19. Allein eben deshalb möchte ich fast behaupten, es sei nicht recht pauliniſch Christum μεσίτης zu nennen, weil eben Paulos die Vergleichung so nicht macht, sondern gerade von dieser Seite den Gegensaz festiſtellt, wie eben in der angezogenen Stelle deutlich zu sehen ist. Die Stelle Kol. 1, 20 178
handelt offenbar nicht von einem solchen Vermitteln zwischen Gott und den Menschen. Doch sei dem wie ihm wolle, hier ist der Ausdrukk durch gar nichts vorbereitet, und kann seine eigenthümliche Bedeutung gar nicht geltend machen, macht sich also auch verdächtig nur entlehnt und aufgegriffen zu sein. Eben so wenig ist das ἀντίλυτρον auf das εἰς ἐπίγνωσιν ἀληθείας ἐλθεῖν, wovon doch die Erwähnung Christi hier durchaus abhängt, nur im mindesten bezogen. Nein, gestehen Sie mir, so schreibt Paulos nicht, so zwekklos flattert seine Sprache nicht umher. Die schönen Worte τὸ μαρτύριον καιροῖς ἰδίοις nehmen Sie wie es Ihnen am bequemsten ist. Das Leiden Christi, wovon

alle Texte so einstimmig erklären, hat doch hier gar keine Stelle, und wenn Paulus sich sonst ausdrücklich Verkündiger des Evangeliums nennt, so geschieht auch das in einer bestimmten Beziehung, die sich hier gar nicht findet. Ich weiß nichts besseres als sie mit dem Lateiner zu verbinden, als ob der Verf. hätte sagen wollen τοῦτό ἐστι τὸ μεσιτικὸν εἶναι ὃ παρὰ θεοῦ κ. τ. λ. und wer weiß ob er nicht den Text auch vor sich habend das καιροῖς ἰδίοις aus Tit. 1, 3 genommen hat. Aber sehen Sie wie wunderbar er wieder denselben Weg geht, und sich gar nicht halten kann, schon wieder als Paulus auf sich selbst zurückzukommen, und zwar mit einer, wie ich Ihnen schon bemerkt, rein und zwiefach abgerichteten Stelle. Nachdem er nun wiederum seinen Gegenstand so plötzlich im Stich gelassen, was sollen wir von V. 8 flgd. glauben? Denken Sie, er will wieder zu derselben verlassenen Materie zurückkehren: so müssen wir glauben er wolle nun mehr in das besondere hineingehen, was Männern und Frauen zieme beim Gebet. Allein von den Männern wird doch gar nichts neues gesagt, als das ἐν παντὶ τόπῳ, was wiederum kein besonderes ist. Von den Frauen V. 9 flgd. zwar besonderes genug, allein was keineswegs das Gebet allein betrifft; und so hätte er denn diesen zweiten Gegenstand eben so schnell zum zweitenmal verlassen. Ueberhaupt ist es schwierig, auch nur von Anfang an V. 9 auf das Gebet zu beziehen. Die Alten thun dies freilich durchgängig, wie in Oekum. ὡσαύτως, τουτέστι βούλομαι αἴρειν ὁσίους χεῖρας, und Chrys. der auch das χωρὶς ὀργῆς καὶ διαλογισμοῦ mit unter dem ὡσαύτως versteht, damit man sich nicht wundere daß kein besonderes inneres κόσμιον der Weiber aufgeführt wird, sondern nur noch das äußere hinzugefügt. Eben so verstand es auch Theod., wie man aus seinem Zusaz sieht, μία γὰρ ἡ φύσις, καὶ μία ἡ χάρις. Und in der That kann auch das ὡσαύτως keine andere Beziehung haben, und die neueste Erfindung, es zu übersezen, Mit gleicher apostolischer Autorität, deren hier nicht die mindeste Erwähnung geschehen war, ist doch zu sonderbar. Allein

auf der andern Seite, wie will man mit der Structur fertig werden, welche wegen des ohne alle Verbindung hinzugefügten Infinitivs κοσμεῖν ἑαυτάς zu dem ὡσαύτως fast nur βούλομαι zu suppliren erlaubt. Demnach wäre unser Text schon V. 9 nicht mehr beim Gebet, sondern bei Vorschriften über die Kleidung der Frauen, und schwerlich nur bei den Versammlungen, denn ἐπαγγελλόμεναι θεοσέβειαν mußten ja die Christinnen auch sonst sein. Theod. weiß sich diesen plözlichen Uebergang auch nicht anders zu erklären als indem er sagt λέγει δὲ καὶ τὰ ταύταις ἁρμόττοντα, und Grot. fügt dies, wie er denn oft nichts anderes thut, der Glosse aus dem Oekum. hinzu. Sollen wir nun auch V. 11 unter diese ἁρμόττοντα ziehen, und um 182
doch einigen Zusammenhang in die ganze Stelle zu bringen sagen, von Anfang unseres Capitels an sei eigentlich der Zwekk mehrere einzelne Vorschriften zu geben über die Einrichtungen und das Betragen in den öffentlichen Versammlungen, und nach V. 8 müsse man eigentlich einen Absaz machen, und das ὡσαύτως auf das παρακαλῶ V. 1 zurükkbeziehn und also als das zweite Glied zu jenem πρῶτον ansehen? Das klingt unstreitig noch am besten! wenn nur nicht die offenbare Beziehung zwischen V. 8 und 9 durch τοὺς ἄνδρας und τὰς γυναῖκας gegeben wäre, und wenn uns nicht V. 12 das αὐθεντεῖν ἀνδρός mit seinem Anhang käme. So scheint denn nichts anderes übrig zu bleiben, als daß unserm Verf. beim Zurükkehren V. 8 das τοὺς ἄνδρας so herausgefahren war, weil er wirklich auch von den Frauen in Beziehung auf das Gebet sprechen wollte; nun 183
fiel ihm aber eben dabei die große Stelle, nicht etwa 1 Kor. 11 ein, denn mit der konnte er schwerer etwas anfangen, sondern vielmehr die allgemeinere 1 Petr. 3, wo nachdem das ganze Verhältniß der Knechte durchgenommen war, nun noch das ganze Verhältniß der Frauen durchgenommen wird, und von daher bringt er nun alles in der Ordnung wie es sich thun läßt. Dem Paulos aber sieht es gar nicht ähnlich, sich von seinem Gegenstande durch ein untergeordnetes Glied ganz abführen zu

laſſen, vielmehr haben wir das klare Beiſpiel des Gegentheiles vor uns. Nämlich in der lezten Hälfte ſeines erſten Briefes an die Korinthier redet er von dem anſtändigen in den chriſtlichen Verſammlungen, und zwar zuerſt von Seiten der ganzen Gemeine, wo er denn zweierlei vorzüglich zu tadeln fand, die Kleidung der Frauen und die Unordnung bei den Agapen, was er daher beides unmittelbar hintereinander Cap. 11 abhandelt; demnächſt aber auch von Seiten derer die in der Gemeine lehrend auftreten, wo ihm das wichtigſte war das Verhältniß der πνευματικῶν und der προφητῶν, und erſt hier bringt er dann Cap. 14 die Vorſchrift daß Frauen überall gar nicht lehrend auftreten ſollen, keineswegs ließ er ſich verleiten ſie ſchon jener erſten Stelle, weil doch einmal von Frauen die Rede war, anzuhängen. — Das folgende V. 11 und 12 hat ganz das Anſehn einer Reminiſcenz aus 1 Kor. 14, 34. 35: nur muß man zweifeln daß derſelbe Paulos in unſerm Briefe das Schweigen der Frauen als ein von ihm ausgehendes Gebot οὐκ ἐπιτρέπω angeben ſollte, der es in jenem Briefe ausdrükklich als eine allgemeine Sitte aller chriſtlichen Gemeinen anführt, οὐ γὰρ ἐπιτέτραπται, vergl. V. 33 und 36. Dies iſt ſchon ganz ſonderlich, und Sie werden es ſchwerlich damit vertheidigen wollen, daß Paulos zu Epheſos und gegen den Timotheos nicht nöthig gehabt ſich auf eine andere Autorität zu berufen, wohl aber zu Korinth. Denn wenn doch nun offenbar iſt, daß er das Gebot nicht gegeben hatte, ſo hätte er doch hier wenigſtens ſagen müſſen, Ich erlaube es in meinen Gemeinen eben ſo wenig als andere in andern. Wie pauliniſch nun aber erſt das folgende ſein kann V. 13—15, das überlegen Sie ſelbſt. Ich meines Theils kann mir weder den großen Nachdrukk, der hier auf die frühere Schöpfung, die noch dazu mit dem Lehren oder Nichtlehren in ſo gar keiner Verbindung ſteht, gelegt wird, als eine Anſicht des Mannes denken, der nicht lange zuvor 1 Kor. 11, wo doch nur von der Andeutung eines äußern Vorranges die Rede war, nachdem er ſich V. 8 und 9 hierauf berufen, ſich ſelbſt gleichſam berichtiget durch

die Worte V. 11, *πλὴν οὔτε γυνὴ χωρὶς ἀνδρὸς οὔτε ἀνὴρ χωρὶς γυναικός*, und lieber zu andern Gründen seine Zuflucht nimmt; noch auch kann ich glauben, daß Paulos so die erste Sünde auf Eva im Gegensaz von Adam zurükkgeschoben habe, fast um dieselbe Zeit wo er den Brief an die Römer schrieb, zumal auf eine so grelle Weise, *ὁ Ἀδὰμ οὐκ ἠπατήθη*. Den guten Vätern machte dies auch genug zu schaffen; da soll *πρῶτος* zu verstehen sein, da soll es ärger sein sich von der Schlange betrügen lassen als von seiner Genossin, und dann soll man noch bedenken *ὡς ὁ θεῖος ἀπόστολος πρὸς τὴν προκειμένην χρείαν ἐξυφαίνει τοὺς λόγους*. Aber wo ist denn diese *χρεία*? warum bringt denn Paulos 1 Kor. 14 nichts dergleichen vor? *αἰσχρόν ἐστι γυναιξὶν ἐν ἐκκλησίᾳ λαλεῖν*, damit begnügt er sich dort, und verwikkelt sich nicht in solche unhaltbare Dinge. Ja was meinen Sie, ob wol Paulos damals als er 1 Kor. 7 schrieb, 187
wenige Monate auf jeden Fall vor der Abfassung unseres Briefes könnte das nur gewesen sein, der Meinung gewesen ist, daß die Seligkeit des weiblichen Geschlechts vom Kinderzeugen abhange, und er dennoch, wenn er dies nur irgendwie geglaubt — freilich nicht etwa nur, daß das Kinderzeugen ihr Heil nicht hindern würde, das ist aber auch für die Worte zu wenig, denn *διά* heißt doch nie und nirgends ohnerachtet, sondern daß irgend ein höheres Verdienst, ein *βαθμὸς* nach unserm Vers. dadurch zu erwerben wäre — er den Jungfrauen um der gegenwärtigen Noth willen könnte gerathen haben, wenn sie es könnten, ledig zu bleiben? Oder so neuerlich sollte diese altjüdische Ansicht ihm wieder eingeleuchtet haben, ohne daß er in unserem Briefe auf die frühere Meinung auch nur im mindesten Rükksicht genom- 188
men, ohnerachtet diese nach 1 Kor. 11, 17 seine allgemeine Praxis und nach V. 40 seine sehr feste Ueberzeugung war? Auch hier winden sich unsere kommentirenden Väter sehr ängstlich, da sie alle aus einer Zeit sind wo man schon viel Aberglauben trieb mit der Jungfrauschaft. Am künstlichsten spielt Hieronym. mit unserer Stelle adv. Iovin. Ed. Paris. 1706. I. p. 170, wo er

der pauliniſchen Praxis und der ſpäteren, wo man von einem Biſchof als beſondere Heiligkeit verlangte er ſolle ſich der Ehe enthalten. Eben ſo mit Hindeutung auf eine etwas ſpätere Zeit unterſcheidet ſich auch in Abſicht der Kinder unſer Brief von dem an den Titos. Denn die Worte des lezteren *τέκνα ἔχων πιστά* ſind kaum anders zu verſtehen, als der Presbyter ſolle nicht Kinder haben welche ſich nicht zur chriſtlichen Gemeine halten, was natürlich vielerlei Unannehmlichkeiten und Mißverhältniſſe faſt nothwendig hervorbringen mußte. Unſer Brief weiß hievon nichts,
194 wiewol die Vorſicht nöthig geweſen wäre an einem Orte wo ſich bedeutende Feindſchaft gegen das Chriſtenthum gezeigt hatte. Allein freilich zu einer Zeit, wo es ſchon leicht war alte Chriſten zu wählen, verſtand ſich dieſes von ſelbſt und bedurfte keiner Erwähnung mehr. Was ſagen Sie aber dazu daß unſer Brief aus der einen Beſchreibung zwei macht, eine des *ἐπίσκοπος* und noch eine des *διάκονος*, zu den Verdoppelungen die wir ſchon im einzelnen rügten, nun noch eine im großen? und wahrlich eine ganz ähnliche! Denn das *δίλογος* und etwa ſonſt noch eine wenig beſtimmtes ausſagende Phraſis ausgenommen, finden Sie doch auch hier nichts was die vorige nicht auch enthielt, am allerwenigſten aber etwas auf das eigenthümliche Geſchäft der Diakonen ſich beziehendes, die ja mit dem *μυστήριον τῆς πίστεως* grade am wenigſten zu thun hatten. Wollen Sie dies
195 für pauliniſch halten? auch nur neben dem Brief an den Titos, wo die Vorſchriften für die Geſchlechter und Alter ſo charakteriſtiſch ſind, dieſen armſeligen Aufwand an Wiederholung für pauliniſch? Vielmehr muß man ſagen, der Verfaſſer hat nicht einmal Aufmerkſamkeit genug angewendet, um aus der allgemeinen Beſchreibung im Briefe an den Titos — denn in den angehenden kleinen Gemeinen auf Kreta fand Paulos vielleicht noch nicht einmal rathſam beides zu ſondern — die rechten Merkmale, wie *φιλόξενος φιλάγαθος δίκαιος*, für den Diakonos aufzuſparen. Und hier, wo der Verfaſſer einen eignen Zuſaz ausſpinnt, ſcheint auch der Zuſammenhang gleich einen argen Stoß zu bekommen

durch die Art wie die Frauen plözlich zwischen eingeklemmt werden. Doch ist es damit so arg nicht, wenn man nur nicht Diakoniſſinnen verſteht unter dieſen Frauen, was ſchon deshalb, weil weiter unten von jenen ausführlich gehandelt wird, nicht wohl 196
angeht, und auch hier, weil doch die Diakonen gleich wieder kommen, allzuſchlecht ſtände; ſondern nur von Frauen der Diakonen, und alſo auch von einem Attribut der lezteren iſt die Rede, aber freilich auch das ſchlecht genug geſtellt, da es ja eben ſo von den Frauen der Biſchöfe gelten muß. — Aber nachdem er ſich dreizehn Verſe hindurch gehalten, bricht nun auch der Unzuſammenhang deſto kräftiger hervor, und wir ſtoßen uns nun faſt an jedem Worte. Zuerſt kommt uns ein Vorſaz des Verf. entgegen bald nach Epheſos zurükkzukehren, den Paulos zu der Zeit wo er den Brief müßte geſchrieben haben gar nicht haben konnte, und bei dem wenn er ihn hatte die meiſten der eben gegebenen Vorſchriften unnöthig waren, und mehr ins blaue hinein für die Zukunft als für den Timotheos berechnet. Dann iſt doch in allem bisherigen gar wenig von dem *πῶς δεῖ ἐν οἴκῳ θεοῦ ἀνα-* 197
στρέφεσθαι, und dies ſelbſt wäre eine ungenügende Ueberſchrift für die Lehren die dem Oberaufſeher und Anordner einer Gemeine zu geben ſind. Und nun erſt wenn wir an V. 16 gehn wird alles loſe und jede Verbindung höchſt ungewiß. Zuerſt die Worte *στῦλος καὶ ἑδραίωμα τῆν ἀληθείας* ziehen die Alten alle zum vorigen als Beſchreibung der *ἐκκλησία θεοῦ*. Und gewiß ganz recht; denn es wäre ſehr wunderlich eine einzelne Wahrheit wie doch das folgende iſt die Stüze aller Wahrheit überhaupt zu nennen. Und auch grammatiſch läßt ſich wol nicht mit zwei Prädikaten wie *στῦλος* und *ἑδραίωμα* die dritte bloß adjektiviſche Beſtimmung *ὁμολογουμένως μέγα* in eine Reihe ſtellen; ſondern jeder auch der ſchlechteſte würde ſagen, Denn die Stüze aller Wahrheit iſt dieſes eingeſtanden größte Geheimniß
u. ſ. w. Daher muß man offenbar bei *ἀληθείας* interpungi- 198
ren, wodurch denn freilich das folgende ſehr kahl geräth, daß von dieſem *μυστήριον*, auf deſſen Darſtellung ſo viel Fleiß ge-

wendet iſt, nichts weiter geſagt wird als es ſei ὁμολογουμένως μέγα. Allein was will das kahle ſagen gegen die weit größere Schwierigkeit, wie wohl die Stelle hieher kommt und was ſie hier ſoll. Sollen wir ſie noch als Anhang anſehn zu dem Schluß: ſo ſteht ſie mit allem bisherigen in noch geringerer Verbindung als das ἐν οἴκῳ θεοῦ ἀναστρέφεσθαι, und niemanden wird wol befriedigen was Theodoret ſagt ταῦτα περὶ τῆς ἐκκλησίας εἰπὼν ἀναγκαίως τὸν δογματικὸν παρεισήγαγε λόγον. Will man ſie aber als Anfang des folgenden im vierten Capitel abgehandelten anſehn: ſo will das — abgerechnet die grammatiſchen Schwierigkeiten, die ſchon erwähnten wenn man bei στῦλος, und andere wenn man bei καὶ anfängt —
199 auch ſonſt gar nicht gehn. Sehen Sie nur Heinrichs an, der dieſe Sache führt. Wenn Paulos V. 16 als Einleitung zu dem folgenden geſchrieben hätte, um die Hauptlehre aufzuſtellen von welcher die Verführer abweichen würden: ſo müßte doch die weitere Beſchreibung damit übereinſtimmen; das folgende aber enthält nichts auch nur irgend gradezu gegen den Inhalt von V. 16 angehendes. Beſſer doch Theodoret, der V. 16 als Schluß anſieht, und meint bei dem ἀνελήφθη ἐν δόξῃ habe Paulos die Kezereien des Valentinus und Manes, welche unter andern auch die ἀνάληψις τῆς σαρκὸς läugneten, prophetiſch vorausgeſehn, und ſo knüpfte ſich das folgende an, worin dieſe auch nach andern Hauptpunkten beſchrieben wurden. Nur uns kann das auch ſonſt nicht befriedigen, wenn wir auch erſt wüßten wie es ſich als Schluß zum vorigen ſchikkt. So ſind
200 wir denn rathlos über die Verbindung unſeres Verſes mit dem vorigen und folgenden: aber auch ſeine innere Anordnung iſt nicht beſſer. Denn daß eine Aufzählung wie dieſe auch hiſtoriſch geſtellt ſein will, muß jedem einleuchten. Wie kommt nun alſo die Himmelfahrt hinter die Verkündigung Chriſti unter den Heiden? Als Beweis, wie Theodoret meint, daß der Verkündigung mit Recht geglaubt worden, weil der ſie angeordnet im Himmel iſt und zur rechten ſizt? Zu dieſem Beweiſe gehört ja aber wol

das ἐδικαιώθη ἐν πνεύματι auch? damit reichen wir also nicht weit. Was das ganze eigentlich sein mag gestehe ich gern nicht zu wissen. Irgendwoher genommen oder imitirt ist es gewiß. Nur sonderlich poetisch, daß es aus einem Hymnos sein könnte, finde ich es nicht; eher möchte ich glauben es sei aus einer ὁμολογία oder sonst einer symbolischen Formel. Darum möchte es schwer sein hier alles genau aufs reine zu bringen, auch das 201
ὤφθη ἀγγέλοις, wenn Sie nicht dabei an die Erscheinung Christi unter den Aposteln denken wollen. Der wenigstens scheint mir zu bedauern, dem es gar leicht entfahren kann zu sagen ὤφθη ἀγγέλοις wenn er eigentlich sagen will οἱ ἄγγελοι ὤφθησαν αὐτῷ. Doch lassen Sie uns das übergehen! ich will ohnedies froh sein von den großen Uncialbuchstaben mit denen, ich weiß nicht wozu, dieses μυστήριον in dem Heinrichischen Texte kundgemacht wird loszukommen.

Nachdem nun unser Verf. seiner bisherigen Rede einen pathetischen Schluß aufgesezt hat, wie ihn Paulos bisweilen macht wo er einen großen Gegenstand zu Ende gebracht hat, so sollte man denken es müsse nun etwas ganz neues angehn. Es fängt auch freilich die zweite Hälfte des Briefes an, allein sie behandelt mehr oder weniger die alten Gegenstände. Hier sind wir nun wieder bei Irrlehrern; allein bei was für welchen, das ist 202
die Noth zu bestimmen, wo auf eine so höchst verdrießliche Art zukünftiges und gegenwärtiges unter einander geworfen wird. Denn soviel ist doch offenbar, daß der Anfang des vierten Cap. ohne die größte grammatische Gewaltthätigkeit nicht anders kann verstanden werden, als von etwas damals als der Brief geschrieben worden sein soll noch zukünftigem. Keinem Alten ist auch etwas anderes nur eingefallen, und ich würde es für verdorbene Zeit halten die Exposition zu widerlegen, die Heinrichs giebt, und die darauf beruht, der Apostel habe gemeint jene früher geweissagten ὕστεροι καιροὶ wären nun schon da. Und gewiß wäre es auch verlorene Mühe; denn wer so lose Dinge behaupten kann, den kann man auch schwerlich bei etwas festhalten um

ihn zu widerlegen. Daß Paulos um dieſe Zeit die Wiederkunft
203 Chriſti nicht mehr für ſo nahe bevorſtehend gehalten, daß die lezten Zeichen ſchon müßten eingetreten ſein, das ließe ſich leicht zeigen, aber freilich nicht ganz kurz, und es gehört auch weniger hieher. Denn nahe oder fern, von etwas zukünftigen redet er anfänglich, und wir müſſen uns wundern V. 7 ſchon wieder bei den Abweichungen zu ſein, die vorher als das ſchon vorhandene geſchildert wurden, und zwar ohne daß der Verf. nur durch irgend ein Paar Worte den Unterſchied der Zeiten andeutete. V. 6, der eben die Vorſchriften in Abſicht des künftigen zu enthalten ſcheint, an die er unmittelbar die für das gegenwärtige anknüpft, iſt auch ſehr unbeſtimmt und vieldeutig. Geht das ταῦτα nur auf die Belehrung V. 4 und 5: ſo iſt dieſe freilich auch den damaligen Irrlehren ſchon entgegengeſezt, und es be-
204 durfte um ſie zu motiviren gar nicht der Erwähnung des künftigen. Geht es auf die Weiſſagung V. 1—3, zu der ohnedies V. 4 und 5 nur ein Zuſaz iſt: ſo können Sie die Worte ταῦτα ὑποτιθέμενος nicht anders verſtehen als Indem du nun dieſe Warnung vor der Zukunft fleißig einſchärfſt, wirſt du ein καλὸς διάκονος des Herrn ſein, was in der That ſo froſtig iſt als möglich, und wozu ſich der Zuſaz ἐντρεφόμενος beſonders gar nicht ſchikken will. Daher wol Chryſoſt. und nach ihm Oekum. es außer beidem auch noch auf die Verkündigung des μυστηριον 3, 16 beziehn; allein wie gezwungen dies iſt, und wie unnatürlich dann der Nachdrukk und der ganz neue Anhang und die Wendung τὸ δὲ πνεῦμα ῥητῶς λέγει herauskomme, ſieht jeder. Aus V. 1—5 aber eine Parentheſe zu machen und V. 6 unmittelbar an 3, 16 anzuknüpfen mit Heinrichs, dem widerſezen ſich ſchon die Worte ταῦτα ὑποτιθέμενος und noch mehr
205 V. 7, und es wird auch ſonſt hoffentlich niemanden gefallen. Kurz von Paulos geſchrieben verſtehe ich dies wieder nicht; aber ſehr gut verſtehe ich es von einem zuſammenſtoppelnden Nachahmer. Vergleichen Sie nur 2 Tim. 3, 1 flgd.; ſo erklärt ſich Ihnen alles. Denn in Paulos Perſon redet unſer Verf. vom zukünftigen, in ſeiner eignen aber, die er nicht ganz zu entfernen

versteht, vom gegenwärtigen; daher läuft beides so durch einander. Auch konnte er nur so anfangen wie der wahre Paulos, aber nicht so fortfahren. Denn Paulos wollte den Timoth. nur ermahnen zur Beharrlichkeit in seinem Amte ohnerachtet jener Aussicht auf gewaltige Verführer in der Zukunft, *Ἀλλ᾽ οὐ προκόψουσιν ἐπὶ πλεῖον*; unser Verf. aber hatte ihn ausdrükklich zurükkgelassen um gegen die Irrlehrer zu streiten. Darum kann er auch dieselben Züge nicht brauchen, sondern hält sich lieber an dasjenige aus den vielfältigen Weissagungen über den 206
großen Abfall, was sich an das von ihm schon als gegenwärtig beschriebene anschließt; daher finden wir auch hier wieder nur Züge der judaisirenden, hier vielleicht etwas mehr essenisch, wie dort etwas mehr pharisäisch. Denn die Worte *διδασκαλίας δαιμονίων*, ein Ausdrukk der sich mehr in der johanneischen Schule gebildet haben mag als er mir eigentlich pauliniſch zu sein scheint, heißen doch nur eine Lehre die vom Teufel herkommt ohne einen Inhalt zu bezeichnen, und selbst die Alten, die hier eine Weissagung auf Gnostiker sehen, verstehen sie nicht anders. Darum lassen Sie uns das *ταῦτα* V. 6 immer nur auf das nächste V. 4 und 5 beziehen, unser Mann verlangt es gewiß nicht besser; und vergessen Sie überhaupt bei V. 6 nicht 2 Tim. 3, 10. 14. Wenn Sie nun weiter sehen, wie lose an dem lezten Zusaz V. 8 die folgenden V. 9—11 hängen, und wie sich das *παράγγελλε ταῦτα καὶ δίδασκε* so bald und unbeholfen 207
wiederholt nach dem *ταῦτα ὑποτιθέμενος*, noch dazu ohne daß auch nur irgend etwas besonderes inzwischen wäre beigebracht worden; und wenn Sie Sich wundern, da doch das *σωτῆρ* V. 10 natürlich auf die *ζωὴ μέλλουσα* mit gehen muß, wie es wol mit dem *πάντων ἀνθρώπων μάλιστα δὲ πιστῶν* beschaffen sein mag, da ja nach Paulos nur die *πιστοὶ* und gar kein anderer in das ewige Leben können gerettet werden, und endlich wie und durch welche Gedankenverbindung des *μηδείς σου τῆς νεότητος καταφρονείτω* wol hieher mag gekommen sein: so bin ich nicht derjenige, der Ihnen diese Räthsel anders lösen kann,

als indem ich Sie bitte auf den Brief an den Titos hinüber zu ſehen, wo Sie alles auf einem Blatte beiſammen finden. Das ταῦτα λάλει καὶ παρακάλει — — μηδείς σου περιφρονείτω 2, 15 iſt eine ſo auffallende Aehnlichkeit, daß Sie hieraus allein ſchon ſchließen müſſen, ich führe Sie recht. Nun endiget ſich hier allerdings eine Reihe von Ermahnungen, die Paulos dem Titos für ſeine Gemeinen an die Hand giebt, an Perſonen von allen Altern und Ständen, ſo daß Sie das μηδείς σου περιφρονείτω, noch dazu vorbereitet durch das μετὰ πάσης ἐπιταγῆς, hier gewiß an ſeiner Stelle finden. Unſerer hat nun was im ganzen nicht ſonderlich paßt wenigſtens im einzelnen paſſender machen wollen durch Hinzufügung der ihm bekannten νεότης. Hier haben Sie auch 2, 10. 11 den σωτὴρ θεός und die χάρις σωτήριος welche πᾶσιν ἀνθρώποις erſchienen iſt, freilich die παιδεύουσα ἵνα σωφρόνως ζήσωμεν ἐν τῷ νῦν αἰῶνι, und freilich heißt πᾶσιν ἀνθρώποις hier in Beziehung auf V. 9 Menſchen von allen Ständen ohne Ausnahme. Wie das nun unſerer ohne Ueberlegung herübergetragen hat in eine andere Verbindung, wodurch die σωτηρία eine andere wird und das mit herübergenommene πάντων ἀνθρώπων nicht mehr paßt, ſo macht er auch mit weniger Ueberlegung jenen Zuſaz, der den Fehler gut machen ſoll und es doch nicht kann. Im folgenden finden Sie wieder, wenn auch wörtlich wenig zu brauchen war, wenigſtens ganz die Phyſiognomie von 2 Tim. 3, 10. 14 und 4, 2. 5, wo die Stimmung und der Zwekk des Apoſtels ſehr natürlich jene gehäuften Imperative herbeiführen, die in unſerer Stelle ſo wenig Bedeutung haben und faſt nur als Lükkenbüßer erſcheinen können.

Doch verlaſſen wir den ſehr unerfreulichen Abſchnitt um uns zu dem folgenden zu wenden. Wenn ich auch von dieſem das vorhergeſagte will geltend machen, daß hier nur wieder die alten Materien abgehandelt werden: ſo meine ich es theils weil in mancherlei Beziehungen gezeigt wird, wie nun Timotheos ſelbſt jene einem ἐπίσκοπος zukommenden Eigenſchaften beweiſen ſolle, theils weil auch noch von Einſezung und Behandlung der kirch-

lichen Personen die Rede ist. Indeß unterscheidet sich dieser Abschnitt sehr von allem bisherigen, indem er freier von Spuren des ausgeschriebenen und nachgeahmten bei weitem das meiste eigene enthält, und für mich wenigstens den eigentlichen Kern des ganzen bildet. Aber auch in diesem werden Sie dieselbe Nachlässigkeit in der Anordnung, dasselbe Verlassen des Gegenstandes und Zurükkehren zu demselben finden; so daß wir schließen müssen der Verf. producire hier eben so wenig als dort, wo wir bestimmt nachweisen konnten, woher er und warum grade so dies und jenes zusammengerafft hatte. Doch ehe ich Ihnen dies nachweise, lassen Sie uns erst über die Auslegung einiger Stellen uns vereinigen. Cap. 5, 1. 2 ist offenbar von dem Betragen des Timotheos die Rede gegen verschiedene Personen, ältere und 211
jüngere, Männer und Frauen. Können Sie nun wol hier bei V. 3 etwas neues angehn lassen wie Theod. will εἶτα πάλιν ἀναλαμβάνει τὴν περὶ τῶν ἐκκλησιαστικῶν ταγμάτων διδασκαλίαν, und können Sie sich die Veranlassung hier abzuspringen denken? Schließt sich nicht vielmehr dieser Vers ganz genau an das vorige an, und können Sie also das τιμᾶν in Bezug auf die Wittwen anders als auch vom Betragen verstehen, Halte sie in Ehren? und wenn nur dies gemeint sein kann, folgt nicht nothwendig daß wir ὄντως χήρα verstehen müssen, Die rechte Wittwen sind der Gesinnung nach? Mir wenigstens scheint hier die Stellung durchaus nur diese Auslegung beider Ausdrükke zu gestatten. Allein wenn mir auch Ihr Gefühl, wie ich erwarte, gleich beistimmt und nicht leiden will das τιμᾶν von der ἐκκλησιαστικὴ θεραπεία und ὄντως χήρα von denen 212
quae omni suorum auxilio destitutae sunt zu verstehen: so muß ich mich doch noch rechtfertigen, weil eben dieses doch die Auslegungen des Theod. und Hieron. (Ep. XCI. p 742 advers. Jovin. 1. p. 159 Ed. Paris. 1706) sind, und fast aller Alten; denn auf Chrys., der beides mit einander verbinden will und nicht wenig in Verwirrung ist, möchte ich mich hier nicht eben berufen. Man beruft sich wegen τιμᾶν auf V. 17, wo der Sinn von διπλῆ τιμή aus den Anführungen V. 18 hervorgehn soll daß es von

dem maiori stipendio zu verſtehen iſt. Ich kann das gar nicht, und am wenigſten wenn der Brief pauliniſch ſein ſoll, glauben. Wird nicht wenn von einer Beſoldung die Rede ſein ſoll das διπλῆ gleich ganz buchſtäblich? und wer ſoll denn beſtimmen ob einer ein καλῶς προεστὼς iſt? und ſollte dem Apoſtel eingefal-
215 len ſein die Güte der Amtsführung gleich in Geld auszuwerfen? iſt nicht vielmehr die Achtung ein weit natürlicherer Lohn der Arbeit an den Gemüthern als das Geld? und können nicht beide Anführungen auch ſo ausgelegt werden? Ein anderes wäre noch, wenn man es von freiwilligen Geſchenken verſtände wozu die Gemeine ermuntert würde; dieſe ſind Bezeigungen der Achtung, die dann immer der Hauptbegriff bliebe. Daſſelbe kann man aber nicht ſagen von dem was die Gemeine dürftigen Wittwen darreicht, und man kann alſo beide Stellen wol nicht paralleliſiren. Eben ſo beruft man ſich wegen ὄντως χήρα auf V. 16, wo der Zuſammenhang offenbar ergiebt daß es die von aller Hülfe entblößte iſt. Gut, wenn man aber hier dem Zuſammenhange folgt, warum nicht auch dort? Nämlich eine Wittwe bietet vornehmlich dieſe beiden Anſichten dar, den Mangel an Schuz und Unterſtüzung auf der einen, den Mangel an Anhänglichkeit
216 an das Leben auf der andern Seite, und in jeder von dieſen Beziehungen kann man gleich richtig ſagen von einer, ſie iſt eine rechte Wittwe oder keine, nachdem ſich dies bei ihr findet oder nicht. Nun iſt offenbar V. 16 die eine Beziehung die herrſchende, V. 3 aber die andere. Verhält ſich nun dies ſo, ſo haben wir den Gegenſaz zu ὄντως χήρα nicht V. 4 in der zu ſuchen welche Kinder hat, ſondern erſt V. 6 in der σπαταλῶσα; in den vorhergehenden Verſen aber wird eben die ὄντως χήρα in zwei Verhältniſſen dargeſtellt, um zu zeigen, wodurch ſie der Ehre werth wird wenn ſie kinderbegabt iſt und wenn einſam. So daß μεμονωμένη nicht Erklärung iſt, ſondern nähere Beſtimmung, von der äußeren Unterſtüzung aber erſt in V. 5 geredet wird, der ſich auch hinlänglich abſondert und alſo wol von der Sorge der Verwandten für die Wittwen reden muß, nicht um-
217 gekehrt, ſonſt hätte er ſich zu ſehr mit Unrecht von V. 4 abge-

sondert. Wie aber nun? handeln V. 9 flgd. auch noch von der Unterstüzung, und heißt καταλεγέσθω sie soll eingetragen werden in das Verzeichniß derer welche die Gemeine unterhält? Dies ist die durchaus herrschende Erklärung, aber tausend Dinge sprechen dagegen. Soll nur die unterstüzt werden welche Kinder erzogen hat? welche Fremde aufnehmen und Dürftigen helfen konnte? Deuten nicht diese Forderungen vielmehr, wenn man nicht künsteln will, auf einen früheren Wohlstand, der doch in der Regel durch die Wittwenschaft nicht bis zur Bedürftigkeit konnte verloren gehen? Weiter, sollen die jungen Wittwen bloß deswegen aller Unterstüzung entbehren? denn das παραίτου steht doch offenbar in genauer Beziehung auf das καταλεγέσθω. Freilich, sagen Theod. und Hieron., denn sie sollen arbeiten. 216
Davon steht aber nichts hier, sondern es wird ihnen nur das Heirathen angewiesen, was doch nicht ganz von ihnen abhängt. Ja blikt nicht auch bei der Beschreibung der jungen Wittwen und ihrer Fehler die Wohlhabenheit ganz deutlich durch? Lassen Sie uns also unsre Erklärung auf zwei Stellen gründen, die sich offenbar auf die unsrige beziehen. Sozom. VII, 16 Τὰς γυναῖκας εἰ μὴ παῖδας ἔχοιεν, καὶ ὑπὲρ ἑξήκοντα ἔτη γένοιντο, διακονίαν θεοῦ μὴ ἐπιτρέπεσθαι, κατὰ τὸ τοῦ Ἀποστόλου Παύλου ῥητὸν πρόσταγμα. Es ist von einem Gesez die Rede, welches die ursprüngliche Anordnung erneuern sollte, und sich auch noch findet Cod. Theod. L. XVI. Tit. II. Lex XXVII, Nulla nisi emensis sexaginta annis, cui votiua domi proles sit, secundum Apostoli praeceptum in Diaconissarum consortium recipiatur. Der Verfolg zeigt deutlich daß hier von Wittwen die Rede ist, und daß keinesweges bedürftige sondern eher begü- 217
terte vorausgesezt werden. Und wenn Ihnen dies allein noch nicht deutlich genug ist, Basil. ep. can. c. 24 Χήραν τὴν καταλεγεῖσαν εἰς τὸν ἀριθμὸν τῶν χηρῶν, τουτέστι τὴν διακονουμένην, ὑπὸ τῆς ἐκκλησίας ἔκρινεν Ἀπόστολος γαμουμένην παροράσθαι. Hier haben Sie ordentlich unser καταλέγεσθαι als technischen Ausdrukk erklärt, und gewiß auch die Glosse bei Dikum. φασὶ δὲ τὰς εἰς τὸ χηρικὸν τεταγμένας

λέγειν, und werden nun gewiß alle Forderungen an eine Diakoniſſin ſehr vernünftig finden, auch hinreichend daß den jüngern das γαμεῖν angewieſen wird, da es ſchon als Beſtimmung ſie von jenem Amte ausſchloß. Nämlich es erhellt nun ganz von ſelbſt, die Einrichtung die unſer Brief vor Augen hat war daß diejenigen Wittwen, welche ſich in das Verzeichniß der Diako-
218 niſſen eintragen ließen, eine beſtändige Wittwenſchaft verſprachen, wenigſtens ſtillſchweigend, weil ihnen ein Ehrenamt in der Kirche über alles gehn mußte, und ſich dies doch mit den Geſchäften einer verheiratheten Frau nicht vertrug. Dieſes Verſprechen iſt auch gewiß unter der πρώτη πίστις zu verſtehen. Daß unſer Verf. keine δευτερόγαμος dazu nehmen will kennen wir ſchon an ihm, und unter den mancherlei Gründen, warum die Diakoniſſe auch Kinder ſollte auferzogen haben, lag ihm gewiß der aus Cap. 2, 15 am meiſten am Herzen. Daß Theodor. und Hieron. hievon nichts wiſſen wollen, erklärt ſich aus den Schikkſalen dieſer Einrichtung, indem bald theils im zweiten, theils im dritten Jahrhundert die Wittwen durch die Jungfrauen verdrängt wurden, und erſt unter Theod. die alte Sitte zum Theil wieder erneuert werden ſollte. Können Sie ſich aber dieſe Einrichtung
219 ganz ſo ſchon in der apoſtoliſchen Zeit denken? und mit einem ſolchen Ausdrukk wie das καταλέγεσθαι ſchlechtweg bezeichnet? und ſo daß jene Bedingung der ewigen Wittwenſchaft ſchon etwas lange feſtſtehendes muß geweſen ſein, auch in einer Gemeine die erſt ſeit drei Jahren geſtiftet war? und nun gar in einer ſolchen, deren Aelteſten wie man meint erſt ſollten beſtellt werden? Warlich dies hat die höchſte Unglaublichkeit, und gehört meinem
220 Gefühl nach zu den entſcheidendſten Spuren daß unſer Brief einer ſpätern Zeit angehört. Und nun betrachten Sie recht die gewohnte ſchlechte Anordnung. Mit dem Betragen des Timotheos gegen verſchiedene und unter verſchiedenen Umſtänden fängt das Cap. an, V. 17—20 finden Sie wieder dahin gehöriges, aber V. 9—15 iſt nun recht ad vocem χήρα dieſe ganze Stelle von den Dienerinnen eingeſchoben, die eigentlich oben hin gehört
220 hätte wo von den Eigenſchaften der Aelteſten und Diener die

Rede war. V. 16 ist wieder eine Wiederholung von V. 8, eben so lose angehängt, aber gar nicht undienlich weil V. 8 etwas unbestimmt und dunkel war. Und V. 22 ist nun wieder ein neuer Nachtrag die Anstellung der Aeltesten betreffend, wie wenigstens alle Alten es auslegen. Dieses überhaupt auch für einen Brief zu nachlässige und auf keine Weise pauliniſche Verfahren erklärt sich kaum anders als aus der Ungeschikktheit das zusammengetragene und das eigene gehörig zu verbinden. In den lezten Versen ist noch eine merkwürdige Verwirrung, über die ich Ihnen doch auch beiläufig meine Meinung geben möchte. Heinrichs Erklärung von V. 22 vom wunderthätigen Heilen wird wol niemand annehmen, bis er zeigt daß der Ausdrukk *χεῖρας ἐπιτιθέναι* ganz für sich hievon gebraucht wird, sondern wir müssen es mit den Alten von der Einsezung in Kirchenämter er- 221
klären. Nun aber suchen die Alten V. 24 und 25 hiemit zu verbinden, was nicht nur ohne die größten Künsteleien nicht abgeht, sondern wozwischen dann auch V. 23 als Parentheſe gar nicht zu verstehen ist. Theod. fertiget es kurz ab *εἶτα καὶ σύμμετρον τῷ σώματι προσφέρειν θεραπείαν κελεύει*, und dann wieder *εἶτα τὸν περὶ τῆς χειροτονίας ἀναλαμβάνει λόγον*. Aber wie kann nur auch der schlechteste darauf kommen so zu schreiben! Mir scheint daher daß V. 24 und 25 nicht zu V. 22 sondern zu 23 gehören. Nämlich Paulos, so wird vorgestellt, giebt nun dem Timotheos einen Rath auch über das Betragen gegen sich selbst. Der Mann muß wol gefühlt haben daß eine Particularität Noth that; wenn sie ihm nur besser gerathen wäre! Nun soll die Kränklichkeit angesehen werden als eine Folge seiner Anstrengungen, und Paulos ihn darüber beruhigen, eigentlich das lezte sagen wollend, Nicht alle guten Werke würden gleich 222
offenbar durch Belohnungen, allein immer könnten sie doch nicht verborgen bleiben, dieses aber vorher, was Paulos auch wol thut, er macht es aber geschikkter, durch den Gegensaz, Auch manche Sünden führten die Menschen gleich zum Gericht, andere aber folgten erst spät nach damit, erläutert. Sie sehen, ich seze *τὰ ἄλλως ἔχοντα* V. 25 nur dem *πρόδηλα* entgegen, nicht etwa

dem καλὰ ἔργα, und aus dieſem Gegenſaz werden Sie mein eingeſchaltetes immer gewiß leicht herausnehmen.

Im lezten Kapitel haben Sie nun noch eine rechte Fülle von Unzuſammenhang, von Wiederholungen, von gehäuften Formeln, die große Anſprüche machen und wenig beſagen, recht wie es denen geht die ohne Noth und Beruf reden, und eben weil
223 ſie keinen rechten Zwekk haben auch das Ende nicht finden können; zumal unſerer, der aus den beiden Briefen, die er einmal vorzüglich im Auge hat, nicht genug anbringen kann und immer noch etwas nachzutragen findet. Auch muß ich gleich für den Anfang das vorhergeſagte zurükknehmen, daß hier nur alte Gegenſtände behandelt würden; denn die Verhaltungsregel für die Knechte iſt in der That etwas neues und ganz neuer Art, da der Verf. es vorher nur mit Regeln für den Timotheos zu thun hatte. Allein durch die Wendung die er dieſen gab hatte er ſich ſo herangeſchrieben; und was das beſte iſt ſo fand er es Tit. 2, 10 nur mit einer aus V. 5 zu Hülfe genommenen Redensart, an einer Stelle wo er vorher ſchon dicht vorbeigeſtreift hatte. Hätte er nun nur gleich die ähnliche Regel an die Reichen unten V. 17—19 mit dazu genommen! Und glauben Sie denn daß Paulos eigentlich Reiche in der Gemeine zu Epheſos gehabt
224 hat? Die Geſchichte des Auflaufes ſieht nicht ſo aus, und ſeine vornehmſten dort erwähnten Bekannten waren nicht einmal Chriſten. Unſerm Verf. alſo fiel dieſe Regel an der rechten Stelle noch nicht ein; ſondern als wollte er im Brief an den Titos fortfahren und könnte nun das dazwiſchenliegende nicht brauchen, wie es ſich denn auch nicht füglich herausreißen läßt, ſpringt er von Tit. 2, 15 auf 3, 9. Oder wenn Sie beſſer zu erklären wiſſen, wie er nun zum dritten Mal auf das ἑτεροδιδασκαλεῖν kommt, ſoll es mir lieb ſein. Von da nimmt er nun wieder einen gar erkünſtelten Uebergang; denn das νομιζόντων πορισμὸν εἶναι τὴν εὐσέβειαν, wiewol es einen Vorwurf ausſpricht den Paulos den Judaiſirenden wol macht, paßt doch nur ſchlecht zu der gegebenen Schilderung, welche gar nicht auf etwas abſichtliches deutet, und ſcheint nur da um die Brükke zu machen zu

dem folgenden V. 6—10, was wieder zu dem eigenthümlichen 226
des Verf. zu gehören scheint, so sehr solche Gemeinsprüche eigen
sein können; denn keiner alttest. oder apokr. Stelle kömmt es nahe
genug um gradezu für entlehnt zu gelten. Im Gegensaz nun
zu der φιλαργυρία war eigentlich eine Ermahnung an den Ti-
moth. ganz überflüssig; denn Paulos konnte wol keinen der die-
ser noch bedurfte auf eine solche Weise brauchen. Ganz anders
war es mit den νεωτερικαῖς ἐπιθυμίαις 2 Tim. 2, 22; denn
aus dieser Stelle, in deren Nähe sich unser Verf. auch schon ein-
mal befunden hat, ist offenbar das folgende epitomirt, nur daß
Sie auch mit 4, 5. 7 allerlei Aehnlichkeit finden werden, und
sich wol am besten aus Uebertragung dieses Verses die schlechte
Redensart ἐπιλαβοῦ τῆς αἰωνίου ζωῆς erklären können. Die
wunderliche Anrede ὦ ἄνθρωπε θεοῦ, deren sich Paulos nie be-
dient, ist entweder gedankenlos oder durch einen Mißverstand, als 226
ob dort Timotheos allein gemeint gewesen wäre aus, 2 Tim. 3,
17 entstanden. Und nun sehen Sie nur wie wenig die gehäuf-
ten Imperative, die in jenem Briefe bei der dort herrschenden
Stimmung ganz natürlich sind, hier bedeuten! wie ganz ohne
Veranlassung die Beschwörung V. 13 hier steht, da wir die ähn-
liche 2 Tim. 4, 1 so ganz an ihrer Stelle finden! und wie we-
nig wiederum mit ihr die prächtige in eine Doxologie ausgehende
Beschreibung Gottes zusammenhängt! Leztere habe ich übrigens
in Verdacht daß sie irgendwoher entlehnt sei; ich fühle in der
ungewöhnlichen Redensart ἐπιφάνειαν δείξει das zusammenge-
schweißte ganz bestimmt. Diese Stelle nun möchte eher aus ei-
nem Hymnos sein, in dem sich das φῶς οἰκῶν ἀπρόσιτον am
ersten denken läßt. Aus demselben sind vielleicht auch in der
Apokalypsis die Formeln ὁ βασιλεὺς τῶν βασιλέων, ὁ κύριος
τῶν κυρίων. Ob nun übrigens mit dieser Doxologie der Ver- 227
fasser eigentlich habe schließen wollen, das möchte schwer zu ent-
scheiden sein, und möchte wol gegen sich haben, daß eine andere
fast eben so nahe dem Anfang steht als diese dem Ende, daß
was noch vorkommt dem Verf. sehr am Herzen zu liegen scheint,
und daß er sich V. 17 ganz im Zusammenhang befindet mit V.

10, wo ihn die unzeitige Ermahnung an den Timoth. unterbrochen hatte. Bei dem ἀποθησαυρίζειν θεμέλιον würde ich mich wenn ich pauliniſches vor mir zu haben glaubte nicht ſo leicht beruhigen als Heinrichs; denn ſo verwirrt ſchweben dem Apoſtel die Bilder nicht vor. Der Anfang von V. 20 iſt offenbar aus 2 Tim. 1, 14, nur daß das παραθήκη dort im Zuſammenhange deutlich iſt, hier aber herausgeriſſen ganz räthſelhaft wird, da man dies keinesweges für ein ſehr übliches Bild halten kann, ſo
228 daß auch Theod. dieſelbe Erklärung die er dort ganz dreiſt hinſtellt hier nur mit einem οἶμαι ausſpricht. Mit dieſem ausgeſchriebenen mußte nun unſer Verfaſſer auch das lezte eigene noch einleiten was er zu ſagen hat. Schwer verſtändlich iſt auch dieſes lezte. Denn an die Gnoſis der Gnoſtiker iſt wol nicht zu denken, und Grot. müht ſich vergeblich zu erklären wie denn doch die ἀντίθεσις hieher käme. Zur Bezeichnung des eſſeniſchen aber iſt wol alles eben ſo untauglich. Sollte er etwa was Paulos im ſchlechten Sinne γνῶσις nennt verwechſelt haben mit den rhetoriſchen Künſteleien die er durch σοφία ἀνθρωπίνη, σοφία τοῦ κόσμου τούτου zu bezeichnen pflegt, und davor eigentlich warnen wollen? Die βεβήλους κενοφωνίας hätte er dann auch in einem andern Sinne hier herübergenommen. Dieſe Warnung und die unterbrochene Ermahnung zur Genügſamkeit wären dann
229 das eigene dieſes Kapitels, was ebenfalls wie das im vorigen auf eine ſpätere Zeit hinwieſe. Denn die unmittelbaren Schüler des Apoſtels konnten wol nicht auf dem Wege einer ſchlechten Rhetorik ſein, ſpäterhin aber konnten ſich ſolche Neigungen in einer Gemeine wie Epheſos wol eben ſo leicht unter den Lehrern offenbaren, wie mehrere Glieder der Gemeine ein Verlangen danach gehabt zu haben ſcheinen in Korinth.

Froh bin ich nun glüklich ans Ende mit Ihnen gekommen zu ſein. Denn wenn unſer Brief auch noch weit länger wäre, ſo könnten ſich nicht mehrere Kennzeichen des zuſammengetragenen und untergeſchobenen vereinigen, oder ſtärker heraustreten oder ſich ſchneller wiederholen, als wir hier überall gefunden haben die häufige äußere und wörtliche Uebereinſtimmung neben

der innern Verschiedenheit, in der Sprache, in der Behandlungsweise, in der Denkungsart, das ängstliche Bestreben wenn auch 230
nur durch Reden von sich selbst als Paulos zu erscheinen mit dem gänzlichen Unvermögen einen wirklichen Moment des paulinischen Lebens treffend zu ergreifen oder irgend eine von den großen Ideen des Paulos auf eine ihm eigenthümliche Art durchzuführen, vielmehr den gänzlichen Mangel an Haltung, der sich so leicht erklärt aus dem Mangel des inneren Berufs grade dieses zu sagen, und aus dem aufgefundenen Gange der zusammentragenden Nachahmung, bei allem eigenen endlich die merkliche Verschiedenheit des Sprachvorrathes und die nicht undeutlichen Spuren späterer Zeit. Hiermit will ich also was die Hauptsache betrifft gesprochen haben, und Sie mögen nun entscheiden wie Sie es halten wollen mit dem Briefe. Ich wünsche daß ich mich nicht irren möge indem ich glaube Sie werden ihn abweisen. Das größere theologische Publikum aber, darin irre ich mich 231
schwerlich, wird den Brief lossprechen, mich hingegen abweisen und zur Abbitte verurtheilen und Gott weiß wie die Kosten der angestellten Untersuchung von mir beitreiben. Denn sehen Sie nur, nicht nur ist es doch gar sehr unbequem und ruhestörend ein neutestamentisches Buch zu ächten, und ist dies eine Sache der niemand so gelassen zusehn kann wie den Untersuchungen über die Evangelien die jezt so geführt werden; sondern es sehen auch die meisten grade in diesen Dingen so wenig, daß sie fürchten, wenn sie erst eines glauben, werde man sie eben so gut alles andere überreden können. So werden sie denn sagen, dies sei doch alles nur Muthmaßung und Wahrscheinlichkeit und unsicheres kritisches Gefühl, und wenn man es so weit und spizfindig herholen wollte, könnte man wol den meisten das meiste absprechen. Das meinen sie, theils weil ihnen auch ein solcher Brief 232
eben gut genug ist, und sie es selbst nicht genauer nehmen, theils weil sie meinen die neutestamentischen Schriftsteller wären nun alle so, schlecht und unzusammenhängend, und von einem Styl könnte gar nicht die Rede sein, weil ihre Sprache eben so ungleichförmig wäre als ungebildet. Allein es wird wol eine Zeit

kommen wo Paulos wenigstens sich sein Recht nehmen wird; nur muß noch manches vorhergehen, vornehmlich eine ordentliche Ausgabe der pauliniſchen Schriften, durch welche auch ſein Sprachgebrauch erſt wird genau beſtimmt werden können, und manches feſtgeſezt worauf ich jezt, weil es wol nur in einem ſolchen Zuſammenhange recht anſchaulich heraustreten kann, lieber gar nicht erſt hingewieſen habe. Doch ſtatt über dieſes unvermeidliche nächſte Schikkſal meines Verſuches, durch die fernere Zukunft
223 über die nähere mich tröſtend, vor Ihnen zu epilogiſiren, will ich lieber noch eine Laſt die man mir aufbürden könnte abwälzen und einen Vorwurf beſeitigen. Man wird mir nämlich anmuthen, fürchte ich, zu beſtimmen, was denn nun zu der negativen Behauptung, unſer Brief ſei nicht von Paulos, das poſitive ſei nach meiner Meinung, und welches dem gemäß, geſezt es beſtätige ſich der Argwohn, das endliche Schikkſal unſeres Briefes ſein ſolle. Allein die lezte Frage hängt ſo ſehr von den Begriffen ab, die ſich ein jeder vom Kanon macht, daß ich nichts darüber beſtimmen möchte. Denn iſt der Brief unächt, ſo iſt freilich auch nicht zu läugnen daß der Verf. ein Falſum begangen, indem offenbar ſeine Abſicht geweſen ihn als einen pauliniſchen geltend zu machen. Wer alſo auf die Verfaſſer ſieht bei kanoniſchen Schriften, daß ſie müßten inſpirirt geweſen ſein oder
224 wenigſtens ganz unbeſcholten, der könnte den Brief wol nicht dulden in ſeinem Kanon. Wer aber hierüber hinwegſehend, und den frommen Betrug nicht höher anrechnend als er vom Verf. gemeint war, nur auf den Inhalt Achtung giebt, der könnte ihm ja wol ſeine Stelle laſſen. Denn offenbar hat er weder aus leerer und verächtlicher Eitelkeit geſchrieben, noch aus heimtükkiſcher Abſicht irgend etwas unchriſtliches unter der Larve des größten Apoſtels in die Kirche einzuſchleichen; ſondern vielmehr in der guten Meinung manchem ächt chriſtlichen nur eine höhere Autorität zu verſchaffen. Hierüber kann wol kein Zweifel ſein, wenn man bedenkt, daß alles zuſammengetragene doch nur da iſt um dem Briefe das Anſehn eines pauliniſchen zu geben, und daß alſo der eigentliche Zwekk ſeiner Abfaſſung nur in dem eige-

nen kann gesucht werden was der Verf. zwischen einschaltet. Unter diesem nun zeichnet sich besonders alles aus was das weibli- 235
che Geschlecht betrifft, sowol die sehr zweckmäßige Gesezgebung über den Wittwenstand — welche unser Verf. gewiß in den Gemeinen denen er wahrscheinlich vorstand schon vorgefunden hat, vielleicht als Institutionen des Apostels selbst oder seines unmittelbaren Schülers, und denen er nur eine größere Gültigkeit als für welche die Tradition ihnen Gewähr leistete sichern wollte — als auch die wenn gleich nicht genau paulinisch geführte doch sehr wohlgemeinte und heilsame Polemik gegen die nur allzu zeitig entstandene Ueberschäzung der Jungfrauschaft und des ehelosen Standes überhaupt. Da nun diese sich auf mißverstandene pauliniſche Aussprüche zum Theil stüzte: so war es um so verzeihlicher für den welcher überzeugt war dies sei nur ein Mißverstand, wenn er den Widerspruch dagegen demselben Apostel in den Mund legte. So ist auch die unverkennbare Vorschrift, daß 236
alle diejenigen die Deuterogamie meiden sollen, welche die Kirche unmittelbar zu repräsentiren berufen sind, wenn auch Paulos übrigens eben so die Deuterogamie zugab wie Christus die Ehescheidungen, ganz im Geist jener höheren christlichen Ansicht von der Ehe wie sie in unserm Briefe an die Epheser dargestellt ist, und unser Verf. sagt nichts, wovon man nicht wünschen müßte daß die Kirche sich immer daran gehalten hätte.

Was aber die Person des Verfassers betrifft, so wäre es wol lächerlich etwas darüber festsezen zu wollen; und man darf wol kaum weiter gehn, als zu behaupten, er müsse in den Gegenden zu suchen sein wo auch Timotheos seinen Siz gehabt und vorzüglich berühmt gewesen, und eine spätere Zeit als das erste Jahrhundert werden Sie ihm auch nicht anweisen wollen, wenn Sie auch nur der Geschichte der Diakonissinnen nachgehn, wozu 237
Sie alles nöthige in Bingh. Orig. L. II. cap. XXII. gesammelt finden.

Der Vorwurf endlich den ich beseitigen möchte ist der, daß dieses Schreiben nicht sollte in deutscher Sprache abgefaßt worden sein sondern in römischer. Wenn man nun etwa meint, es

nes sei Unrecht der Laien wegen, denen man Untersuchungen dieser Art immer nicht gern will vor Augen kommen lassen: so bedenke man doch, daß ja die Berichte und Urtheile darüber in den Tageblättern und Blättchen dennoch in der Muttersprache durch das Land ziehn, und also, da die Thatsache ohnedies nicht unbekannt bleiben kann, derjenige der nie eine Widerlegung eines Urtheils schreibt gar ungleich daran wäre, wenn vielen nur die Urtheile vor Augen kämen und sie in die Schrift selbst gar nicht hineinsehen könnten. Unrecht sehe ich also hierin um so weniger, da ja doch niemand lesen soll was er nicht verstehen kann, wäre es auch in seiner Muttersprache geschrieben, und es keine Pflicht sein kann auf diejenigen Rükksicht zu nehmen welche dies natürliche Gebot übertreten. Meint man aber die hergebrachte Sitte und den gelehrten Anstand, so müssen Sie zuerst froh sein daß ich ihm nicht gefolgt bin. Denn Sie würden sonst so wohlfeil nicht abgekommen sein, sondern lateinisch hätte ich mir, wie es ja auch hergebracht ist, ganz andere Abschweifungen erlaubt und Ihnen eine Menge Emendationen der Kirchenväter und Castigationen der Glossatoren, Lexikographen und Ausleger mit in den Kauf gegeben, denen Sie nun glükklich entkommen sind. Und dann ist mir immer eine höchst klassische Geschichte die von einer sehr verständigen sonst auch strengen Hausfrau, welche gegen einen Bruder eine heranwachsende Tochter, die nicht Freundin ist sich sonderlich grade zu halten, neuerlich damit entschuldigte, daß jezt doch gar nicht Zeit wäre an dergleichen zu denken; und diese Rede habe ich mir zum Wahlspruch genommen für diese Zeit, daß doch jeder, der sich, weil ihn das deutsche Blut in seinen Adern sticht, auf vielfache Weise gestört gequält und gepeinigt findet, sich ja pflegen und sich alles steifen und einengenden, vorzüglich aber jeglichen Zwanges der Rede entschlagen, und jeder wie ihm seine Sprache gewachsen ist an der deutschen Zunge Gediegenheit Gründlichkeit und natürlicher Freiheit festhalten möge. Leben Sie wohl.

Ueber Koloſſer 1, 15 — 20.

(Aus dem Jahrgang 1832 der theologiſchen Studien und Kritiken.)

Es kann freilich sonderbar und genau genommen ganz un- 497
thunlich scheinen, ausschließend über eine Stelle reden zu wollen, welche mit einem Relativ also als Zusaz zu dem vorhergehenden anfängt und mit einem Komma aufhört, also erst im folgenden ihren Schluß findet, mithin weder Anfang noch Ende hat. Aber in den angezeichneten Grenzen sind doch die merkwürdigen Aussagen von Christo eingeschlossen, mit denen es die folgende Erörterung allein zu thun haben will. Allerdings also werde ich, um einen Grund für die Interpretation zu gewinnen, auf das folgende hinschauen und auf das frühere zurükkgehen müssen; aber ich mache mich nicht anheischig über das eine oder das andere mehr zu sagen, als die Beziehung auf unsere Stelle selbst nothwendig erfordert.

Der Brief an die Kolosser gehört offenbar zu denen, bei welchen Paulus nicht von irgend einem oder mehreren besonderen Anknüpfungspunkten ausgehn konnte. Meine Ueberzeugung ist noch immer, daß es zwischen ihm und dieser Gemeine keine 498
solche gab *), und daß er wahrscheinlich nie an dieselbe würde

*) Ich finde mich hier zwar im Widerspruch mit dem was Herr D. Schulz in dieser Zeitschrift (1829. S. 535) gesagt hat, allein mich zwingt noch immer die Stelle Kol. 2, 1 dazu, zu glauben daß Paulus nicht in Kolossä gewesen sei. Dreierlei Menschen konnte er nun schon gewiß nicht unterscheiden wollen. War er in Laodicea auch gewesen, nun so waren die Laodiceer insofern nicht von den Kolossern unterschieden, und anderweitig unterscheidendes kommt gar nicht von ihnen vor, sie gehörten also zu den Kolossern; im entgegengesezten Fall müß-

geſchrieben haben, wenn er nicht in Rom die Bekanntſchaft des Epaphras und des Oneſimus gemacht hätte, und wenn nicht
499 mit lezterem Tychicus in jene Gegenden gereiſt wäre. Daher konnte auch Paulus, da jeder Brief doch ein thatſächliches Fundament erfordert, nur theils von dem wie es ſcheint ganz allgemeinen ausgehen, was ihm Epaphras über dort geſagt (1, 7.

---

ten ſie zu den ἔσοις gehören. Aber ſieht wol der Saz ſo aus, als wenn zwei Glieder zuſammengehören ſollten und das dritte beiden entgegengeſezt ſein? Und wenn nun das αὐτῶν nur auf die ἔσοι geht und nicht auf die Koloſſer mit, warum erzählt er dieſen von ſeinem Kampf um Chriſten, die in allerlei Gegenden von Aſien und Europa zerſtreut waren, die Koloſſer aber gar nicht beſonders angingen? und hatte er, wenn er doch ſo ganz allgemein von ſeinem Kampf reden will, gar keinen ähnlichen um andere Gemeinen die ihn kannten, als allein um die Koloſſer und Laodiceer? Daß Paulus hier von denen, die er nicht kennt, zu den Koloſſern in der dritten Perſon redet, ſcheint nur ein geringer Einwand, da die koloſſiſche Gemeine gegen die Menge der übrigen, die ſich in demſelben Falle befanden, beinahe verſchwand. Und die Rede wendet ſich auch noch in demſelben Zuſammenhange zurükk in die zweite Perſon. Oder wie kann Paulus, wenn die Koloſſer nicht zu den αὐτοῖς gehören, ihnen ſagen, er erzähle ihnen dieſes, damit ſie nicht verführt würden? Daher kann ich nicht anders als noch immer glauben, die Koloſſer gehören mit zu denen die ihn perſönlich nicht kannten, und ich glaube, derſelbe Eindrukk hat eben ſo unabweisbar die meiſten Theologen ſo beherrſcht, daß ſie keine Predigt Pauli zu Koloſſä annehmen konnten. Und ſteht dies einmal feſt, ſo fügen ſich auch die übrigen Umſtände danach. Nur bin ich eben ſo wenig in Bezug auf dieſe der Meinung des Hrn. Prof. Böhmer (Isagoge in Ep. ad Col. p. 131 sqq.), daß Epaphras wegen der bedenklichen Zuſtände der Gemeinen in Kol. und Laod. dem Apoſtel ausdrükklich nach Rom nachgereiſt ſei. Schwerlich kann ein Mann, wie uns dieſer beſchrieben wird, mit dieſen Mittheilungen hinter dem Rükken der Gemeine haben bleiben wollen; und ſollen wir uns dieß nicht denken, ſo müßte irgendwo von ſeiner wohlmeinenden Abſicht eine beſtimmte Meldung gemacht ſein, und Paulus würde die Punkte, um derentwillen jener eine ſo große Anſtrengung gemacht, auch beſonders hervorgehoben und mit einer hierauf bezüglichen Wichtigkeit behandelt haben! Mir will ſich aber auch nicht die leiſeſte Spur dieſer Art irgendwo verrathen.

8), theils von seinen eignen Zuständen, über welche Tychicus ihnen näheren Bescheid geben konnte; daher sind auch alle Belehrungen und Ermahnungen des Briefes nur sehr allgemeinen Inhaltes, und berükksichtigen nur solche Mängel und Bedürfnisse, wie sie bei allen außerpaläſtinensischen gemischten Gemeinen, nur mit etwas anderer Färbung in Asien und in Europa, vorauszusezen waren; zumal sich Paulus ein kürzeres Maaß gestekkt hatte und nicht aufgefordert sein konnte eine Auseinandersezung von der Art des Briefes an die Römer an diese Gemeine zu senden. Dieses Sachverhältniß, verglichen mit der Lage des Apostels als er an die Korinther schrieb, wobei ihm eine Fülle von Einzelheiten mit der höchsten Lebendigkeit vorschwebte, erklärt den Contrast, der zwischen beiden in Absicht der Composition und der Schreibart obzuwalten scheint; was ich eben nur andeuten kann, wenn ich mich nicht zu weit von meinem Zwekk entfernen will. Denken wir uns beide Methoden etwas weiter getrieben, so würde dort ein unruhiges Umherspringen, hier ein schleppendes Auseinanderziehen zu tadeln sein. Aber gewiß findet jeder, wenn er diese Vergleichung anstellt, nur um so mehr da wo sich alles so aus dem allgemeinen herausspinnen muß, eine sol- 500
che Gedankenentwikkelung, wie wir sie in unserer Stelle antreffen, höchst erklärlich.

In dem ganzen Abschnitt nämlich von V. 3—23 kann man nur zwei Punkte sezen, nach 8 und nach 23 *). Die beiden Hauptsäze, grammatisch betrachtet, sind nur die, wir danken Gott euretwegen V. 3, und wir hören nicht auf Gott für euch zu bitten V. 9, welches die bei Paulus fast solennen Eingangssäze sind, und aus diesen entwikkeln sich gehaltreichere Säze auf eine aus Einfachheit fast verwirrende Weise, indem durch relative

*) Allerdings kann auch ein Punkt gesezt werden in V. 16 hinter ἐξουσίαι; allein da das folgende τὰ πάντα offenbar die vorhergehenden Nominative aufnimmt: so ist diese Interpunction, logisch betrachtet, höchst untergeordnet.

Fürwörter und Partikeln angeknüpft wird. Bei dieſer ſcheinbaren Nachläſſigkeit aber, die einmal über das andere die Subjecte wechſelt, ſo daß eines ſich hinter dem andern verbergen muß, herrſcht doch zugleich ein ſtrenger cycliſcher Charakter. Denn nach den Ergießungen über Chriſtum in den näher zu betrachtenden Verſen kommt Paulus in V. 22 genau auf den Inhalt der in V. 9 vorangegangenen Bitte zurükk; ja ganz am Ende des Abſchnittes ſogar auf die Erwähnung ſeines Amtes, womit er angefangen hatte, indem er nun an denſelben Anfang noch eine andere Gedankenreihe anknüpfen will.

Beide Hauptſäze V. 3 und V. 9 gaben ſich gleich gut dazu her auf Gott überzugehen; Paulus aber benuzt erſt den zweiten dazu, und ſo wird V. 13 von Gott ausgeſagt, daß er uns in das Reich ſeines Sohnes verſezt habe, durch welchen wir die Vergebung erlangt haben. Und nun geht mit V. 15 die Rede auf Chriſtum über, und die Stelle beginnt, mit welcher wir uns zu beſchäftigen haben. Sie berührt ſo ſehr die viel beſprochene
501 und beſtrittene Frage über die höhere Natur und Würde Chriſti und über ſein Verhältniß zu Gott und zur Welt, daß es mir nicht überflüſſig erſcheint gleich hier zu bevorworten, daß dieſer Verſuch von gar keinem dogmatiſchen Intereſſe ausgeht, ſondern von einem rein hermeneutiſchen. In allen ſchwierigen Stellen nämlich, je unbeſtimmter und vieldeutiger, auch nicht leicht durch Parallelen feſtzuſtellen *) die einzelnen Ausdrükke ſind, um deſto

*) Man könnte zwar denken, bei der großen Verwandtſchaft des Briefes an die Epheſer mit dem unſrigen könne es an Parallelſtellen nicht fehlen. Allein dies kommt wol mehr jenem Briefe zu Gute, als dem unſrigen. Denn vergleicht man beide in Umriß und Ausführung, ſo erſcheint der unſrige bei weitem richtiger gehalten und ſtrenger zuſammenhängend, ſo daß, wenn bei Abfaſſung des einen der andere vorgeſchwebt haben ſoll, der epheſiſche Brief es iſt der eine minder günſtige Stimmung verräth, bei der ein ſolches Hülfsmittel beſonders willkommen ſein muß, und nicht der unſrige. Ich wundere mich daher, ſo oft die Meinung vorgetragen wird, der Brief an die Epheſier habe bei dem unſrigen zum Grunde gelegen; man müßte denn meinen, Pau-

mehr sieht sich der Ausleger an die Form verwiesen, um durch sie des schwierigen Stoffs wo möglich Herr zu werden. Nun ist jenes unläugbar hier in solchem Grade der Fall, daß man der Aufforderung nicht ausweichen kann, zu versuchen in wie fern sich der Sinn der Formeln durch das logische und grammatische Verhältniß der Säze, in denen sie vorkommen, bestimmen läßt; und dies ist die Aufgabe, die ich mir gestellt habe *).

Bei der näheren Betrachtung dieser von Christo handelnden 502
Stelle zeigten sich mir nun darin zwei, wenn man sich nur den reinen Text und nichts weiter vor Augen hält, meines Erachtens unverkennbare Parallelen, nämlich die Säze V. 15. 16 ὅς ἐστιν εἰκὼν . . . ὅτι ἐν αὐτῷ ἐκτίσθη τὰ πάντα κ. τ. λ. und V. 18. 19 ὅς ἐστιν ἀρχὴ . . . ὅτι ἐν αὐτῷ εὐδόκησε κ. τ. λ. In dem zweiten Saz scheint zwar der Zusammenhang zwischen dem ὅς und dem ὅτι durch das ἵνα unterbrochen; allein dieses ἵνα ist rein parenthetisch. Man denke sich nur, Paulus habe statt dessen geschrieben εἰς τὸ γενέσθαι ἐν πᾶσιν αὐτὸν πρωτεύοντα, welches ja ganz dasselbe sagen will: so wird man sich durch diesen Einschub nicht irren lassen; wie denn überhaupt nicht leicht möglich ist, dem ganzen Zusammenhange nach, das ὅτι auf das ἵνα γένηται beziehen zu wollen und nicht auf das ὅς ἐστιν. Da nun der erste Saz die Aussage über Christum beginnt: so muß jeder, welcher der Parallele ihr Recht anthun will, auch zugeben, daß, wie unser zweiter Saz durch die Aehnlichkeit der Form den ersten zurükkruft, er ihm auch will dem Range nach coordinirt sein, mithin daß dieses die beiden Hauptsäze

---

lus habe an unserm Briefe eine verbesserte Umarbeitung von jenem geben wollen.

*) Nur im allgemeinen will ich hier an des würdigen Storr bekannte Interpretation unseres Briefes, Opusc. II. p. 120—220, erinnern. Unsere Methoden sind aber hier so durchaus verschieden, daß eine Uebereinstimmung nur zufällig sein kann, und daß eine fortwährende Vergleichung mir völlig unthunlich erscheint, da wir gleich von Anfang an auseinandergehen. Ich behalte mir indessen vor, im einzelnen hie und da auf diese Arbeit zurükkzukommen.

ſind, von welchen die anderen abhängen. Denn ein dritter von gleicher Geltung folgt nicht, da V. 20 noch an dem ὅτι hängt, und mit V. 21 ſchon die Zurükkführung auf das V. 9—11 geſagte beginnt. Hieraus ergiebt ſich ſchon von ſelbſt, nicht nur, daß das ὅτι im zweiten Hauptſaz zu ſeinem ὅς ἐστιν ſich eben ſo verhält, wie das in dem erſten zu dem ſeinigen, ſondern auch, daß V. 20 ſich zu dem zweiten Hauptſaz eben ſo verhält, wie die Säze von τὰ πάντα V. 16 bis τῆς ἐκκλησίας V. 18 ſich zu dem erſten Hauptſaz verhalten. Daß ſich zwiſchen dieſen Fortſezungen oder Erläuterungen kein ſo genauer Parallelismus in der Structur zeigt, rechtfertigt ſich ſchon dadurch, daß es nur Nebenſäze ſind, und daß gerade auf dieſe Weiſe der Parallelismus der Hauptſäze deſto ſtärker ins Auge fällt. Es hat aber auch darin ſeinen Grund, daß der lezte Saz darauf eingerichtet werden mußte, von dieſem Gegenſtand den Uebergang zu machen zu dem folgenden, was ſich wieder an die Säze in V. 9—11 anſchließt. Und doch iſt auch hier daſſelbe Verhältniß nicht zu verkennen. In dem erſten Zuſaz finden wir die beiden verwandten Zeitwörter ἔκτισται und συνέστηκεν und in dem zweiten die eben ſo verwandten ἀποκαταλλάξαι und εἰρηνοποιῆσαι, und in beiden die Dinge ἐπὶ τῆς γῆς καὶ ἐν τοῖς οὐρανοῖς, endlich wenn wir in V. 20 ſtatt des καὶ das εὐδόκησε unverbunden wiederholen, ſo haben wir auch dieſelbe Anknüpfung wie bei τὰ πάντα in V. 16.

Wir verweilen einen Augenblikk bei dieſem allgemeinen Umriß, um die entſchiedene Zweigliedrigkeit unſerer Stelle in Schuz zu nehmen gegen die Auslegung des Chryſoſtomus. Denn ich geſtehe gern, ich halte es immer der Mühe werth bei ſchwierigen Stellen zuerſt die Exegeten unter den griechiſchen Vätern zu befragen, weil ſie, ſo vieler Vorzüge wir uns auch vor ihnen erfreuen mögen, doch den höchſt bedeutenden Vortheil voraus haben, daß ſie in derſelben Sprache redeten und ſchrieben, und zwar in einem Idiom das ſich aus dem neuteſtamentiſchen Sprachgebrauch gebildet hatte. Nur freilich wegen der vorherrſchenden Gewöhnung jene Schriften in ihren Homilien zerſtükkelt zu be-

handeln, mithin mehr auf das einzelne zu sehen, sind sie gerade wo es auf die Betrachtung des Zusammenhanges ankommt, von weit weniger Autorität. Chrysostomus also *) unterscheidet eine dreifache πρωτεία Christi, von welcher hier die Rede wäre, er sei der erste oben, der erste in der Kirche, der erste in der Auferstehung. Eine Absicht des Apostels diese Vorzüge sämmtlich aufzuführen läßt sich sehr leicht in dem eingeschobenen Saz finden ἵνα γένηται ἐν πᾶσιν αὐτὸς πρωτεύων; und so wird diese Erklärung alle diejenigen ansprechen, welche überall eine Triplicität suchen; wir aber vermissen drei gleich gestellte Säze für diese drei Glieder. Denn den Primat oben findet Chrysostomus in unserm ersten Hauptsaz, und den Primat der Auferstehung in unserm zweiten; den Primat in der Kirche hingegen finden wir nur in dem lezten von den dem ersten Hauptsaz untergeordneten Sázen, und könnten ihm also auch nur eine untergeordnete Stelle anweisen. Nehmen wir aber noch dazu, daß wir eine gemeinschaftliche Beziehung Christi auf das was im Himmel, und das was auf Erden ist, nicht nur unter dem ersten, sondern auch unter dem zweiten Hauptsaz finden: so verschwinden uns die Spuren einer solchen Triplicität immer mehr, so elegant sie sich auch ausdrükken läßt, wenn wir etwa sagten, der Primat oben, der Primat unten, und der in dem Uebergang von unten nach oben. — Aber wenn wir nun nach der Gliederung der Säze nur zwei Hauptaussagen von Christo annehmen können, welches sind nun diese?

Um diese Frage zu beantworten, müssen wir zuvörderst unsere Säze noch genauer in ihren Verhältnissen zu einander betrachten. Ich stelle zuerst fest, daß da in V. 13 unser Versezt-sein in das Königreich des Sohnes vorangeht, und eben darauf auch — nur in genauer Beziehung auf Heidenchristen, wie das ἀπηλλοτριωμένους bezeugt — in V. 21 wieder zurükkgegangen wird, gewiß auch unsere beiden Hauptsäze in Beziehung hierauf

*) Homil. III, 2 über unsern Brief.

sind, von welchen die anderen abhängen [illegible] als eine
gleicher Geltung folgt nicht, da V. 20 [illegible] fehlte
und mit V. 21 schon die Zurükkführung [illegible] natürlich gar
beginnt. Hieraus ergiebt sich schon von [illegible] Behand-
ὅτι im zweiten Hauptsaz zu seinem ὅς [illegible] die Beziehung
wie das in dem ersten zu dem seinigen, [illegible] gleich oder un-
sich zu dem zweiten Hauptsaz eben so [illegible] ohne noch ihren
τὰ πάντα V. 16 bis τῆς ἐκκλησίας [illegible] meinen, Christus
Hauptsaz verhalten. Daß sich zwischen [illegible], und Christus
Erläuterungen kein so genauer Parallelis[illegible] Fülle in ihm woh-
rechtfertigt sich schon dadurch, daß es [illegible] Erklärung des
503 daß gerade auf diese Weise der Parall[illegible] ches wir uns bei
stärker ins Auge fällt. Es hat aber [illegible] der Natur; der
daß der lezte Saz darauf eingerichtet [illegible] chen Gebietes fest,
Gegenstand den Uebergang zu machen [illegible] τὰ πάντα V. 20
wieder an die Säze in V. 9—11 an[illegible] genauesten Verbin-
hier dasselbe Verhältniß nicht zu verken[illegible] nn also hier eine
finden wir die beiden verwandten Zeit[illegible] eit regelmäßig ge-
στηκεν und in dem zweiten die eben [illegible]. Denn sonst wäre
λάξαι und εἰρηνοποιῆσαι, und in [illegible] der Rükkgang zu
γῆς καὶ ἐν τοῖς οὐρανοῖς, endlich [illegible] unmittelbar erfolgen.
des καί das εὐδόκησε unverbunden [illegible] groß als sie zu sein
auch dieselbe Anknüpfung wie bei τὰ [illegible] sagen von Christo,

Wir verweilen einen Augenblikk [illegible] man nun dieses durch
riß, um die entschiedene Zweigliedrig[illegible] dem δι' αὐτοῦ (V. 16)
zu nehmen gegen die Aus[illegible] de[illegible] an den ganzen Christus
gestehe gern, ich halte [illegible] Natur, um nach unserm
Stellen zuerst die [illegible] eite Person der Dreiei-
fragen, weil sie [illegible] sei der erste aus den Tod-
freuen mögen [illegible] drükklich aus-
ben, daß [illegible] gehabt haben
zwe[illegible] en πρωτότη-
[illegible] genommen
[illegible] wie in dem

...tität gebietet doch der Parallelismus bei-
...gendste. Unser erstes ὅς in V. 15 geht
...k, und dasselbe gilt nothwendig von dem
...istus sich Sohn Gottes nennt oder Gott 506
...scheidet er nicht dieses in sich von jenem,
...en redenden ganz, den ganzen Jesus von
...ich der Christ war. Und eben so giebt es
... Stelle, wo dieser Ausdrukk nur dies oder
...ete, sondern immer den ganzen ungetheil-
...aher Paulus, der hier nur auf υἱός zu-
...er einen Stelle nur von der einen, in der
...ndern Natur in Christo reden wollen: so
...Stellen eine Nebenbestimmung hinzufügen,
...dnete Gegensaz zwischen beiden klar gewor-
... nicht, ob ich darauf rechnen muß auch
...hnlichen Einwurf zu hören, daß dies For-
... viel zu viel Kunst voraussezten, als daß
...nentische Schriftsteller machen dürfte; wenig-
...r einen Freibrief gegen solche Entschuldigun-
...postel Paulus zu erhalten! Zumal hier, wo
...ar zu sagen ὅς κατὰ μὲν πνεῦμα ἁγιωσύ-
...hnliches εἰκών ἐστι θεοῦ κ. τ. λ. und dann
...ἀρχὴ κ. τ. λ. Da sich nun aber von etwas
...nicht die mindeste Spur findet: so haben wir
... den Saz, Christus ist das Ebenbild Gottes, weil
...eschaffen ist, so zu verstehen, wie er nur von der
...n in der Gottheit vor der Menschwerdung derselben
...nn; sondern Paulus kann nur an den ganzen Chri-
... haben, und wir dürfen u... auch nur mit ei-
... Sinne des S... ...n dem ...
...ten kann ... ...rinit...

auch ... Dei ...
... 131

ſtehen müſſen; indem ſonſt unſere Stelle nicht einmal als eine Digreſſion motivirt wäre, mithin aller Zuſammenhang fehlte. Und über eine ſo räthſelhafte Rede ließe ſich denn natürlich gar nichts ſagen, ſondern man könnte ſie nur der ſubjectiven Behandlung eines jeden überlaſſen. Aber freilich kann die Beziehung enger ſein oder weiter, und beide Säze hierin gleich oder ungleich. Betrachten wir die beiden Hauptſäze, ohne noch ihren Inhalt genauer beſtimmen zu wollen, im allgemeinen, Chriſtus iſt Bild Gottes, weil alles in ihm geſchaffen iſt, und Chriſtus iſt der erſte aus den Todten, weil die ganze Fülle in ihm wohnen ſollte: ſo führt uns die am nächſten liegende Erklärung des erſten ganz aus dem moraliſchen Gebiet, welches wir uns bei dem Reiche des Sohnes denken, in das Gebiet der Natur; der lezte hingegen hält uns innerhalb des moraliſchen Gebietes feſt, da das καὶ ὑμᾶς V. 21 unmittelbar aus dem τὰ πάντα V. 20 herausgenommen wird, welches doch in der genaueſten Verbindung mit dem πᾶν τὸ πλήρωμα ſteht. Wenn alſo hier eine Ungleichheit iſt: ſo iſt ſie wenigſtens in ſo weit regelmäßig geſtellt, daß die genaueſte Beziehung zulezt ſteht. Denn ſonſt wäre nicht nur das ganze ein Antiklimax, ſondern der Rükkgang zu dem wovon ausgegangen iſt könnte nicht unmittelbar erfolgen. Aber iſt auch wirklich die Ungleichheit ſo groß als ſie zu ſein ſcheint? Wenn es uns ſo leicht wird zu ſagen von Chriſto, daß alles durch ihn geſchaffen iſt — mag man nun dieſes durch ihn ſchon in dem ἐν αὐτῷ oder erſt in dem δι' αὐτοῦ (V. 16) finden: ſo können wir doch dabei nicht an den ganzen Chriſtus denken, ſondern nur an ſeine göttliche Natur, um nach unſerer ſpätern Weiſe zu reden, oder an die zweite Perſon der Dreieinigkeit. Hingegen wenn wir ſagen, er ſei der erſte aus den Todten: ſo müſſen wir gerade dieſe göttliche Perſon ausdrükklich ausnehmen, als welche an dem Tode keinen Theil gehabt haben darf, und alſo auch nicht aus den Todten erſtgeboren πρωτότοκος ἐκ νεκρῶν ſein kann. Mithin wäre doch genau genommen das Subject in unſerm erſten Hauptſaz nicht daſſelbe wie in dem

lezten; und dieſe Identität gebietet doch der Parallelismus beider Säze auf das ſchlagendſte. Unſer erſtes ὅς in V. 15 geht offenbar auf υἱός zurükk, und daſſelbe gilt nothwendig von dem zweiten. Wo nun Chriſtus ſich Sohn Gottes nennt oder Gott 506
ſeinen Vater, da unterſcheidet er nicht dieſes in ſich von jenem, ſondern er meint ſich den redenden ganz, den ganzen Jeſus von Nazareth, wie er zugleich der Chriſt war. Und eben ſo giebt es keine neuteſtamentiſche Stelle, wo dieſer Ausdrukk nur dies oder jenes in Chriſto bedeutete, ſondern immer den ganzen ungetheilten Chriſtus. Hätte daher Paulus, der hier nur auf υἱός zurükkgehen konnte, in der einen Stelle nur von der einen, in der andern nur von der andern Natur in Chriſto reden wollen: ſo mußte er in beiden Stellen eine Nebenbeſtimmung hinzufügen, wodurch der untergeordnete Gegenſaz zwiſchen beiden klar geworden wäre. Ich weiß nicht, ob ich darauf rechnen muß auch hier wieder den gewöhnlichen Einwurf zu hören, daß dies Forderungen wären, die viel zu viel Kunſt vorausſezten, als daß man ſie an neuteſtamentiſche Schriftſteller machen dürfte; wenigſtens hoffe ich immer einen Freibrief gegen ſolche Entſchuldigungen doch für den Apoſtel Paulus zu erhalten! Zumal hier, wo es ihm ſo leicht war zu ſagen ὃς κατὰ μὲν πνεῦμα ἁγιωσύνης oder irgend ähnliches εἰκὼν ἐστι θεοῦ κ. τ. λ. und dann κατὰ δὲ σάρκα ἀρχὴ κ. τ. λ. Da ſich nun aber von etwas ähnlichem auch nicht die mindeſte Spur findet: ſo haben wir auch kein Recht den Saz, Chriſtus iſt das Ebenbild Gottes, weil alles in ihm geſchaffen iſt, ſo zu verſtehen, wie er nur von der zweiten Perſon in der Gottheit vor der Menſchwerdung derſelben wahr ſein kann; ſondern Paulus kann nur an den ganzen Chriſtus gedacht haben, und wir dürfen uns alſo auch nur mit einem ſolchen Sinne des Sazes begnügen, der von dem ganzen Chriſtus gelten kann *). Und wol nur wenn die Trinitätslehre 507

*) Dies giebt auch Storr zu: „Ceterum Dei filius, cui liberationem referimus acceptam, est ὁ θεάνθρωπος" p. 131; aber freilich macht

ſchon ganz fertig und bekannt geweſen wäre, oder wenn wir wenigſtens behaupten könnten, wozu es aber an allen Beweiſen fehlt, daß Paulus die Lehre vom Logos nicht nur gekannt, ſondern auch ſich angeeignet habe, und nicht nur das, ſondern auch gewußt, ſie wäre den Koloſſern und Laodicenern ebenſo ganz geläufig, nur in dieſem Fall würden wir annehmen dürfen, Paulus möchte ſich eine ſolche Breviloquenz erlaubt haben, von dem ganzen Chriſtus auf eine frühere Wirkſamkeit der ihm hernach einwohnenden göttlichen Perſon ohne eine genauere Andeutung überzugehen.

Halten wir hieran feſt: ſo müſſen wir freilich die gewöhnliche Auslegung ganz ablehnen, welche hier einen Antheil Chriſti an der Schöpfung im eigentlichen Sinne findet, und was noch mehr iſt an der Schöpfung geiſtiger Weſen, von deren Entſtehung weder die Schöpfungsgeſchichte etwas meldet, noch ſonſt in altteſtamentiſchen Schriften etwas überliefert iſt. Allein dieſe Erklärung ſcheint doch auch ſonſt ſo viel gegen ſich zu haben, daß ich ſie ſelbſt nur zu erklären weiß aus dem Wunſch, Spuren dieſer Vorſtellung zu finden, und aus der Ungeduld, welche möglichſt ſchnell den Sinn ermitteln will ohne den Zuſammenhang zu Rathe zu ziehen. Wo jener Saame der Entdekkungsſucht in dieſen Boden der Rathloſigkeit fällt, da pflegt hermeneutiſches Unkraut reichlich aufzugehen. Zuerſt iſt ja aber κτίζειν gar nicht das gebräuchliche Wort für erſchaffen; an keiner Stelle in der Schöpfungsgeſchichte haben es die LXX, und in der atheniſchen Rede bedient ſich Paulus für die Schöpfung deſſelben ποιῆσαι, womit ſich auch jene begnügen; ja in allen Stellen der LXX, wo ſich κτίζειν findet, ſei es nun für das hebräiſche ברא oder für andere Wörter, iſt nirgends von dem

---

er hernach eben den Gegenſaz, den Paulus hier gar nicht aufſtellt, geltend, um von dem geſagten einiges auf die göttliche anderes auf die menſchliche Natur beziehen zu können, und zwar aus beiden Säzen ohne Unterſchied.

ursprünglichen Hervorbringen mit Bezug auf das vorher nicht 508
gewesen sein die Rede, sondern nur von dem Begründen und Einrichten in Bezug auf das künftige Fortbestehen und Sichfortentwikkeln *); die Stellen zu geschweigen, wo der Gebrauch sich ganz dem griechischen nähert. Dasselbe gilt von allen paulinischen Stellen **). Gesezt also auch, es wäre hier von verschiedenen Abstufungen der Engel die Rede: so würden doch unsere Worte weniger von der Erschaffung dieser verschiedenen Persönlichkeiten, von ihrem ins Dasein gerufen werden, zu verstehen sein, als vielmehr von ihrer Einsezung in diese bestimmten Würden oder überhaupt von der Einrichtung einer solchen Stufenleiter unter ihnen. Aber dürfen wir denn das gesezte auch wirklich zugeben? Dazu reicht doch keineswegs hin, daß man beweisen könne, Paulus habe solche Verschiedenheiten angenommen; sondern entweder muß die Unmöglichkeit einer anderen Erklärung zu Tage liegen, oder der Ausleger ist gehalten wenigstens durch Analogien nachzuweisen daß die Abstufungen der Engel durch solche Benennungen bezeichnet werden konnten. Was wir von den Essenern wissen, reicht gar nicht bis dahin; aber gesezt auch, so giebt doch Paulus zu, es gebe solche θρόνους und κυριότητας, und würde er sich wol essenisches auf solche Weise angeeignet haben? Beides gilt eben so, wenn man an gnostisches denken wollte. Daß nun diese Kenntnisse aus Belehrungen Christi hergenommen sein sollten, hat meines Wissens noch nie- 509
mand behauptet, noch etwa die Stelle Matth. 18, 10 so weit

*) Ich kann die Leser getrost einladen, sämmtliche Stellen bei Trommius und Biel nachzusehen; denn Schleusner ist hier sehr unvollständig, und durch Drukkfehler in den Zahlen entstellt.

**) Wo es auf κόσμος bezogen wird, da ist schon um dieses Wortes willen das Begründen einer festen Ordnung und Zusammenstimmung der Hauptbegriff. Eben diese Beziehung liegt auch zum Grunde wo ὁ κτίσας und ἡ κτίσις zusammengestellt werden; und eben so wenig tritt das eigentliche Erschaffen hervor in den Stellen 1 Kor. 11, 9. 1 Tim. 4, 3 und Kol. 3, 10.

ausspinnen wollen. Und eben so wenig kann es eine pharisäische Vorstellung gewesen sein, einige Engel gleichsam als Mitregenten oder Gesellschafter des Allerhöchsten auf Thronen sizend zu denken, und andere in bestimmten Verwaltungs- und Regierungsverhältnissen, die den Ausdrukk ἀρχή rechtfertigen könnten *). Aber alle diese Annahmen schweben ganz haltungslos in der Luft. Das andere aber, daß eine andere Erklärung nicht möglich sei, ist so wenig der Fall, daß uns vielmehr gerade diese in die größte Verlegenheit bringt mit dem Zusammenhang. Denn was hätte doch die Erschaffung der Engel durch den nun Christo einwohnenden λόγος mit unserm Versezsein in das Reich des Sohnes zu thun? Ja wenn wir irgend etwas wüßten von einer solchen Lehrweise des Apostels, die den Engeln eine Geschäftsführung in dem Reiche Gottes zuschreibt **); aber um eine solche zu behaupten, müßte man wol erst dem Briefe an die Ebräer alle Verwandtschaft mit der paulinischen Schule absprechen ***). Und hätte Paulus doch diese Lehre überliefert, ohne daß wir es sonst woher wüßten: so könnten wir wol dergleichen zuerst erfahren aus einem Briefe an eine Gemeine die er selbst gegründet, und in der er lange genug gelehrt um auch solche
510 Gegenstände berührt zu haben, so daß sie sich aus seinen mündlichen Vorträgen den fehlenden Zusammenhang ergänzen konnten; aber wie konnte er von den Kolossern erwarten daß sie dergleichen verstehen sollten? Ja auch das wollte ich mir noch ge-

---

*) Kaum bedarf es wol einer Erwähnung, daß die spätere Vorstellung, welche die Engel den Elementen und den einzelnen Weltkörpern vorsezt, bei Paulus nicht vorausgesezt werden kann. Vgl. Origenes in Ierem. Hom. X, 6.

**) Sogar die Stelle Ephes. 3, 10 spricht eher hiergegen.

***) Denn eine διακονία ist sehr weit davon entfernt eine ἀρχὴ oder ἐξουσία zu sein; und wer von dem Sohn behauptet, daß er höher sei und trefflicher der Sache und dem Namen nach als die Engel, dem steht der Saz gewiß nicht zu Gebot, daß der Sohn derjenige sei, durch den oder zu dem die Engel geschaffen worden. Vgl. Hebr. 1, 4—14.

fallen lassen, wenn Paulus irgendwo abschweifte in eine den Zusammenhang nicht weiter beachtende Lobpreisung Christi, in der dies unter mehrerem stände, was auch über sein Verhältniß zu uns weit hinausgeht: aber nur nicht hier, wo dieser Gedanke selbst sogleich wieder aufgenommen wird, um in die genaueste Verbindung gebracht zu werden mit dem was Christus für uns gethan, und was uns durch ihn zu Theil geworden.

Doch um uns von diesem Sachverhältniß noch bestimmter zu überzeugen, müssen wir den Zusaz zu unserm Hauptsaz und seiner Begründung genau betrachten. Derselbe besteht ebenfalls aus zwei, wie mir scheint, unverkennbar parallelen Doppelsäzen; der eine τὰ πάντα δι' αὐτοῦ καὶ εἰς αὐτὸν ἔκτισται, καὶ αὐτός ἐστι πρὸ πάντων, der andere καὶ τὰ πάντα ἐν αὐτῷ συνέστηκεν, καὶ αὐτός ἐστιν ἡ κεφαλὴ τοῦ σώματος τῆς ἐκκλησίας. Die Correspondenz ist hier so genau, daß man auch den Parallelismus aufs genaueste durchführen kann. Nur durch beide zusammen wird also, wie das ungebundene Eintreten es erfordert, der unmittelbar vorhergegangene Saz, daß alles in ihm geschaffen ist, wieder aufgenommen; ἔκτισται und συνέστηκε müssen daher so zusammengehören, daß genau genommen das lezte schon in dem ersten liegt. Die Veränderung der Zeitform ist darin hinreichend begründet, daß das vergangene nun mit einem gegenwärtigen ἔστι πρὸ πάντων, ἔστι κεφαλή in Verbindung gebracht wird, und ἔστι κεφαλὴ muß sich zu ἔστι πρὸ πάντων gerade so verhalten wie συνέστηκε zu ἔκτισται. Was nun das leztere betrifft, so erklären dem gemäß auch ganz natürlich diejenigen, welche bei ἔκτισται durchaus an das Erschaffensein denken, das συνέστηκε von dem Erhaltenwerden. Dadurch 511
bestätigen sie auf der einen Seite allerdings, daß sie das Verhältniß zwischen beiden Ausdrükken an dieser Stelle ebenso auffassen wie wir, auf der andern Seite aber entfernen sie sich weit genug aus dem Kreise des Wortes, wenn συνέστηκε geradezu so viel heißen soll als erhalten werden; die intransitiven Formen müssen doch in der Verwandtschaft mit den transitiven bleiben.

Wenn nun für leztere das bekannte, Einen mit einem andern zusammen bringen, die leitende Formel iſt: ſo ſuche ich ſie für jene in ſolchen Zuſammenſtellungen wie *γάλα συνέστηκε, χιὼν συνέστηκε* *), wo alſo auch ein Zuſammengetretenſein einzelner Elemente der Hauptbegriff iſt, und ſo iſt *συνέστηκε* die natürliche Folge des *ἐκτίσθη*, ſehr richtig gebraucht von dem feſt werden, ſich conſolidiren der Verhältniſſe und Einrichtungen, aber gar nicht von der Fortdauer des Daſeins **). In der richtigen Bedeutung aber genommen, hängt es genau zuſammen mit dem *ἐκτίσθη*, wie es oben iſt erklärt worden. Aber wenn *τὰ πάντα* in V. 16 vorzüglich von den himmliſchen Geiſtern gemeint iſt, und derſelbe Ausdrukk hier alſo offenbar auch daſſelbe bedeuten muß: ſo wäre dieſes beides als unmittelbar zuſammengehörig dargeſtellt, daß die Ordnungen der himmliſchen Geiſter durch Chriſtum zuſammengehalten werden, und daß Chriſtus das Haupt
512 der Kirche iſt. Hierzu nun fehlen uns alle Mittelglieder; und die Lage der Sache wird warlich nicht beſſer, wenn man daran erinnert daß jedenfalls jene vier himmliſchen Ordnungen nur ein Theil des *τὰ πάντα* ſind, daß ſie ganz dem Himmel und dem unſichtbaren angehören, jenes aber auch noch das ſichtbare himmliſche und das geſammte irdiſche umfaſſe. In der That, wenn wir dies hier finden wollen: ſo ſehe ich nicht ein, wie wir unſere kirchliche Lehre noch aus einander halten wollen von der Lehre des neuen Jeruſalems, und unſere ganze kirchliche Praxis von der Methode derjenigen, welche, indem ſie alle ihre Gebete

*) Aehnlich iſt auch 2 Petr. 3, 5 *γῆ ἐξ ὕδατος συνεστῶσα.*

**) Man führt für dieſe Bedeutung gewöhnlich auch zwei außerbibliſche Stellen an, Pseudo-Aristoteles de mundo 6 *ὡς ἐκ θεοῦ τὰ πάντα, καὶ διὰ θεοῦ ἡμῖν συνέστηκε*, wo man ſich nur des vorangegangenen Ausdrukks *ἡ τῶν ὅλων συνεκτικὴ αἰτία* zu erinnern braucht, um den von mir angegebenen Sinn ganz deutlich hervortreten zu ſehen. Die andere iſt Herodian I, 9 (Bekk. p. 13, 29) *θαῤῥῶν τῇ τοῦ παντὸς ὡς ἔτι συνεστώσῃ δυνάμει;* aber auch hier iſt ganz deutlich derſelbe Sinn, als ob ſie noch nicht zerſtreut und auseinander gegangen wären, ſondern noch alle ihre Beſtandtheile feſt zuſammen hielten.

an Christum richten, und alle Weltbegebenheiten und alle Umstände die in das Leben der Christen eingreifen auf seine Regierung zurükkführen, den Gott, als dessen Ebenbild Christus hier dargestellt wird, ganz in den Hintergrund stellen. Doch werden wir uns hiezu entschließen müssen, wenn Paulus seine Worte in diesem Umfang gedacht hat. Aber wenn sich doch dieses alles so genau auf die Stellung Christi zur Kirche bezieht, wie zu Tage liegt: wie unangemessen hätte Paulus geschrieben, wenn er aus diesem Umfang gerade das herausgehoben hätte, nämlich die himmlische Hierarchie, dessen Zusammenhang mit dem Reich Christi auf Erden am wenigsten ersichtlich ist; was aber auch die Christen, an die er zunächst schrieb, am meisten interessiren mußte, nämlich wie auch alle irdischen Verhältnisse in Bezug auf sein Reich geordnet sind und bestehen, das hätte er mit Stillschweigen übergangen! Bedenken wir dieses, und zugleich, wie wenig wir behaupten können, daß die Ausdrükke θρόνοι, κυριότητες, ἀρχαί, ἐξουσίαι als Bezeichnungen für verschiedene Stufen übermenschlichen Daseins bekannt und geläufig gewesen wären *): so müssen wir uns wol fragen, was denn die Leser 513
des Apostels dabei werden gedacht haben. Nimmt man an, sie wären zu so luftigen Speculationen geneigt gewesen, oder hätten eine Theorie überirdischer Geister gehabt, und Paulus habe hierauf Rükksicht genommen: so scheinen mir nur zwei Fälle mög-

*) Theodoret zu unserer Stelle erklärt zwar so, aber man sieht es der Erklärung deutlich an, daß sie auf keiner bekannten Ueberlieferung ruht. Daß unter den Thronen die Cherubim zu verstehen seien, trägt er nur als seine Hypothese vor (ἡγοῦμαι), und eben so auch, daß die andern die Engel der Völker seien. Aber die Stellen aus Daniel 10, 13. 20. 21 würden nur darauf führen, daß die andern Völker böse Engel hätten, da sie dem welcher an Daniel gesendet ist widerstehen; und von solchen kann doch hier nicht die Rede sein. Auch wird früher, wo diese Vorstellung vorkommt, gesagt daß die Engel bei der Ankunft des Erlösers diese Herrschaft verloren hätten (vergl. Origenes in Genes. Hom. IX, 3 und in Ioann. Tom. XIII, 49); und dann war wiederum keine Ursache hier von der Sache zu reden.

lich. Entweder dies ſind die dort geläufigen Kunſtausdrükke; aber dann, wenn ich auch zugeben wollte daß Paulus nicht nöthig gefunden etwas gegen dieſe Theorie zu ſagen, kann ich doch unmöglich glauben daß der Apoſtel ſie ſich ſo angeeignet haben ſollte, ohne irgend eine Andeutung davon zu geben, daß die Ausdrükke ihm ſelbſt fremd ſeien. Oder dieſe Ausdrükke ſind die ihrigen nicht: aber wie könnte er ihnen dann fremde, woher er ſie auch haben mochte, entgegenbringen, ohne auch nur den leiſeſten Wink darüber, wie ſie ſich zu den ihrigen verhielten? Waren alſo die Koloſſer auf dieſe Gegenſtände geſtellt: ſo waren die Aeußerungen des Apoſtels, ſofern ſie ſich hierauf beziehen ſollten, nicht angemeſſen, und konnten daher auch keine ſeiner würdige belehrende oder reinigende Wirkung hervorbringen. Waren hingegen die Koloſſer nicht in dieſen Dingen bewandert: ſo konnten ihnen auch bei dieſen Ausdrükken nicht leicht höhere Weſen einfallen; und auch wir werden bei ſo bewandten Umſtänden am
814 beſten thun, dahin zu folgen, wohin uns die Frage führt, was die Koloſſer, wenn ſie eben ſo wenig von Engeln wußten und wiſſen wollten, aber auf alles begierig waren was ſich auf das Reich des Sohnes beziehen ſollte, wie wir, bei dieſen Ausdrükken gedacht haben können. Ἀρχαὶ und ἐξουσίαι waren ihnen wohl bekannt als Bezeichnungen obrigkeitlicher Aemter und anderer Verrichtungen gewalthabender Perſonen; θρόνοι war der bekannte Name königlicher Size, aber auch von andern ausgezeichneten gebraucht, auch dieſes erſte Wort alſo konnte ſie nicht auf eine andere Spur bringen; höchſtens hätten ſie können ungewiß ſein, ob es nicht vielleicht von dem Lehrſtuhl und Amt zu verſtehen ſei, wenn anders dieſer ſpätere Sprachgebrauch ſchon ſo frühe Wurzeln hat, und die den Apoſteln verheißenen Throne eben ſo zu deuten ſind. Nun waren freilich noch κυριότητες übrig, und dieſes Wort iſt uns außerhalb des neuen Teſtaments ganz fremd *); aber mag es nun erſt auf unſerm Gebiet ent-

*) Es findet ſich bekanntlich auch nicht bei den LXX; wohl aber kommt,

ſtanden oder ſchon im Gebrauch geweſen ſein, verſtändlich war es ſeiner Abſtammung und ſeiner Form nach, und konnte ſich der Erklärung von θρόνοι, von der Würde des bürgerlichen Regiments oder dem Anſehn der Lehrer, gleich gut bequemen. Aus dieſen Ausdrükken ſelbſt konnten ſie alſo die Veranlaſſung nicht nehmen, an überirdiſches zu denken; aber in wie weit und in welchem Sinne mußte der Gegenſaz zwiſchen Himmel und Erde, ſichtbarem und unſichtbarem, darauf führen? Zuerſt ſehe ich keine Nothwendigkeit, dieſe Gegenſäze für völlig gleichbedeutend und alſo den einen nur für eine überflüſſige Wiederholung des anderen zu halten. Vielmehr iſt ja auch auf Erden überall nur das äußere ſichtbar, die Wirkung, die That; das innere 515
aber, die Willensbewegung, die Kraft, iſt unſichtbar *). Um aber zu entſcheiden, ob beide Gegenſäze einander ſchneiden ſollen, wie ich es oben angenommen, aber ohne dadurch etwas für unſere Stelle entſcheiden zu wollen, oder ob nur die eine Seite des einen durch den andern getheilt werden ſoll und welche, und wie ſich dann hiezu unſere vier Hauptwörter verhalten; um dies zu entſcheiden, müſſen wir uns erſt über das, was im Himmel und was auf Erden iſt, verſtändigen. Hier indeß wollen wir ja nicht die ganze Unterſuchung noch einmal aufrühren, ſondern als ausgemacht und zugeſtanden vorausſezen, daß derjenige Sprachgebrauch, nach welchem Himmel und Erde das Univerſum bedeutet, mithin der Himmel alles überirdiſche in ſich ſchließt, nicht der einzige iſt, ſondern daß in einem andern Sinne Juden und Judengenoſſen gewöhnlich war ein Himmelreich zu denken, und es iſt natürlich und verſteht ſich von ſelbſt, daß was zu dieſem Himmelreich gehörte auch τὰ ἐν τοῖς οὐρανοῖς heißen konnte,

---

zumal im Daniel, öfter κυρία vor, auch im Zuſammenhang mit König und Königthum, und ſo mag vielleicht jene Form an die Stelle von dieſer getreten ſein.

*) Auch die Art, wie Paulus ſelbſt Röm. 1, 20 τὰ ἀόρατα von Gott braucht, führt hierauf.

ſo wie, daß in dieſem Sprachgebrauch alles was außerhalb dieſes Himmelreichs iſt, eben ſo gut konnte irdiſches genannt werden, wie nach jenem alles außer- und überirdiſche auch Himmel hieß. Die Juden nun verſtanden unter dieſem Himmelreich nicht nur das erwartete meſſianiſche; ſondern dieſes war zwar deſſen höchſte Vollendung, aber doch gehörte dazu auch ſchon die Geſezgebung und der Tempeldienſt. Die chriſtliche Sprache begrenzte natürlich den Ausdrukk auf jenes engere Gebiet; aber doch haben wir deshalb kein Recht zu behaupten, Paulus hätte ſich deſſelben nicht auch in jenem weiteren Sinn bedienen können, daß er auch die Vorbereitungen zum meſſianiſchen Reich mit
516 darunter gerechnet hätte. Und noch etwas will ich als zugeſtanden annehmen, was mehr den Stil unſeres Apoſtels betrifft, daß er nämlich eine große Hinneigung hat zu Gegenſäzen, und daß er gewiſſe ſolenne Gegenſäze vorzüglich liebt, ſo daß, wenn ſich ihm irgend ein Gegenſtand unter der einen Seite eines ſolchen Gegenſazes darſtellt, dann auch das, was jenem in irgend einer Beziehung entgegengeſezt iſt, unter die andere Seite deſſelben Gegenſazes gebracht wird, wenn er ſich auch hier nicht eben ſo genau anſchließt wie dort. Hieß alſo alles, was zum Himmelreich gehört, τὰ ἐν τοῖς οὐρανοῖς: ſo konnte alles, was zu irdiſchen Reichen, zu bürgerlicher Ordnung und rechtlichen Zuſtänden gehört, auch durch τὰ ἐπὶ τῆς γῆς bezeichnet werden. Und hieraus ſcheint ſich ſehr natürlich zu ergeben, daß wie ſich τὰ ἐν τοῖς οὐρανοῖς auf Chriſtum beziehe, als bekannt keiner weiteren Ausführung bedurfte. Anders war es mit dem andern Gliede, und ſo folgt weiter, daß der Gegenſaz τὰ ὁρατὰ καὶ τὰ ἀόρατα ſich nur auf das lezte Glied bezieht, daß aber hier im Gegentheil das ſichtbare materielle, als das entfernter liegende, nur angedeutet bleibt, das unſichtbare aber einzeln vor Augen geſtellt wird. Mithin führen uns die Gegenſäze, die der Apoſtel aufſtellt, zu derſelben Bedeutung unſerer vier Hauptwörter, wie unſere bisherige Betrachtung; und Paulus ſagt alſo nicht das unangemeſſene, ſondern gerade das wovon wir wünſchen mußten

daß er es ausführe, nämlich daß und wie auch die irdischen Verhältnisse der Menschen sich auf Christum beziehen. Nur daß leider hier alles auf der grammatisch schwierigen Auffassung der Präpositionen beruht, welcher sich Paulus bedient! Zuerst also entsteht die Frage, wenn doch der erste Saz τὰ πάντα ἐν αὐτῷ ἐκτίσθη gleich nach der näheren Bestimmung, was zu diesem πάντα zu rechnen sei, durch den folgenden τὰ πάντα δι' αὐτοῦ καὶ εἰς αὐτὸν ἔκτισται wieder aufgenommen wird, ob dieser zweite jenem ersten ganz gleich sein, oder ob er uns doch 517
zugleich weiter führen soll? Ganz gleich ist er, wenn die beiden Partikeln zusammen dem ἐν in dem ersten entsprechen; weiter führt er, wenn nur eine ihm entspricht und die andere etwas neues enthält. Aber welche? Die bisherige *) Behandlungsweise 518

*) Wenn ich sage bisherig, so meine ich bis auf Winers neuteſt. Grammatik, der diesen Gegenstand auf eine so entschiedene Weise gefördert hat, daß es nicht mehr möglich sein wird sich in der früheren Willkührlichkeit und Unbestimmtheit zusammengeſoppelter und auseinander rinnender Bedeutungen zu erhalten. Auch wüßte ich nicht in irgend einem Stükk von seiner Methode auf diesem Gebiet abweichen zu wollen; aber eben so natürlich ist es, daß nicht gleich alle in allen Anwendungen einig sind, und so geht es mir auch an dieser Stelle. Winer nämlich (§. 54, 6) entscheidet sich hier dafür, das δι' αὐτοῦ dem ἐν αὐτῷ gleich zu stellen, und rechtfertigt dies dadurch, daß es erst nach Zwischensäzen geschehe; denn alsdann kommt die Stelle mit Recht unter den §. 54, 3 aufgestellten Kanon, daß in parallelen Stellen sinnverwandte Präpositionen für einander stehen, welches er in einem und demselben Zusammenhange mit Recht nicht gerne zugeben würde. Allein ich kann hier keine Zwischensäze zugeben, da alles zwischenliegende nur nähere Bestimmung von πάντα war, sondern dies würde für uns eben so viel sein, als ob beides, ἐν αὐτῷ und δι' αὐτοῦ, unmittelbar neben einander stände und doch dasselbe bedeuten sollte; und so betrachtet würde dies Winer eben so wenig zugeben, als er es mit Recht bei Röm. 11, 36 zugiebt. Allein die Triplicität an dieser Stelle ist offenbar eine andere, als die in der unsrigen. Dort nämlich sind die drei Präpositionen einander coordinirt in genauer Beziehung auf die vorhergehenden Fragen, die ich auch als drei betrachte und nicht, wie auch Lachmann interpungirt, als zwei. Denn das ἤ in V. 34 verhält

dieſer Dinge läßt auf eben ſo unbeſtimmte Weiſe ἐν und διά mit dem Genitiv einerlei ſein, wie ſie auch ἐν und εἰς einerlei ſein läßt. Nehme ich nun dazu, daß der parallele Saz τὰ πάντα ἐν αὐτῷ συνέστηκε wieder bei dem ἐν ſtehn bleibt: ſo beſtimmt mich dieſes vollends zu der Annahme, daß auch der erſte nicht weiter gegangen iſt, und daß mithin nur die beiden Partikeln δι᾽ αὐτοῦ und εἰς αὐτόν zuſammen das ἐν aufnehmen, natürlich aber auseinanderlegend und erklärend. Nun konnte Paulus, denke ich, ohne aus ſeinem auf das geiſtige Reich des Sohnes gerichteten Gedankengang heraus zu gehen, von allem was in irgend einer Beziehung zu der geiſtigen Menſchenwelt ſteht, alſo auch von der Körperwelt in ſofern, ja auch von der übermenſchlichen Geiſterwelt in ſofern, ſagen daß es in Chriſto geſchaffen iſt. In ſofern nämlich, als die Erlöſung durch Chriſtum, und man kann eben ſo richtig auch ſagen Er ſelbſt, der Schlüſſel iſt für alle auf das menſchliche Geſchlecht bezüglichen göttlichen Einrichtungen, mithin alles in ihm gegründet iſt; und dies iſt die Weiſe das Verhältniß auszudrükken, welche immer ſich ſelbſt gleich bleibt. Im folgenden aber wird daſſelbe Verhältniß in ſeine zeitlichen Elemente zerlegt. Alles nämlich fängt damit an durch ihn vermittelt zu ſein, indem es anders würde eingerichtet worden ſein, wenn Er nicht, als die Zeit erfüllt war, hätte eintreten ſollen; und alles endet damit für ihn zu ſein, auf dieſe oder jene Weiſe ſein Reich zu fördern. Daß nun Paulus, indem er dieſes, wie es in V. 21 unverkennbar geſchieht, den Koloſſern in Beziehung auf ſie ſelbſt ans Herz legen will,

---

ſich nicht zu dem dortigen εἰς wie das καὶ in V. 35 zu dem dortigen erſten Saze. Sonſt würde Paulus auch dort geſagt haben καὶ σύμβουλος αὐτοῦ ἐγένετο. Der zweite Saz in V. 35 iſt auch eine nähere Beſtimmung des προέδωκεν, gerade als ob ὥστε ſtände, ſo daß ihm wiedergegeben werden müßte. Und ſo bezieht ſich das ἐξ αὐτοῦ auf den ausſchließlichen Urſprung der Idee, das δι᾽ αὐτοῦ auf den ausſchließlichen Urſprung der Methode der Ausführung, und das εἰς αὐτόν auf die Ausſchließlichkeit der endlichen Beziehung.

ganz vorzüglich der öffentlichen Macht in ihren verschiedenen Abstufungen erwähnt, das hat eines Theils wahrscheinlich seinen Grund schon in dem was ihm von der Entstehung und den bisherigen Führungen jener phrygischen Gemeinen bekannt geworden war, theils auch war seine Aufmerksamkeit viel zu sehr auf den Gang des Christenthums im großen gerichtet, als daß er an eine ihm gleichsam neue Provinz desselben hätte schreiben können, ohne von dergleichen Gedanken erfüllt zu sein. Ja vielleicht ist beides in unsern vier Hauptwörtern selbst bestimmter gesondert und zusammengestellt, als wir es gerade wissen. Denn da θρόνος offenbar mehr auf das damals vorherrschende monarchische hinweiset, ἀρχή hingegen ein anerkannt republikanischer Ausdrukk ist, diese Formen aber damals schon sehr zurükkgetreten und größtentheils auf die Municipal-Angelegenheiten beschränkt waren: so folgt natürlich, da die vier in zwei Paare zerfallen, κυριότης dem θρόνος, und ἐξουσία der ἀρχή. Nur darf man nicht übersehen, daß dieses einzeln aufgeführte nach dem Ende unserer Stelle, nämlich der unmittelbaren Anwendung auf die Kolosser hinsieht; aber nur insgesammt durch das in dem τὰ πάντα enthaltene hängt dieses ἐν αὐτῷ ἐκτίσθη mit unserm ersten Hauptsaz als dessen Begründung zusammen. 19

Und nun müssen wir uns die Frage vorlegen, was wird denn in unserm ersten Hauptsaz von Christo ausgesagt, eben deshalb, weil in dem aufgestellten Sinn alles mit der menschlichen Welt in Beziehung stehende in ihm begründet ist? Nun ist zwar meines Wissens allgemein angenommen, daß in unserm Saz zweierlei von Christo ausgesagt wird, nämlich, daß εἰκὼν τοῦ θεοῦ etwas besonderes für sich ist, und πρωτότοκος mit seiner Nebenbestimmung auch etwas besonderes; allein hiegegen stoßen mir bedeutende Schwierigkeiten auf, welche vielleicht nicht genug beachtet worden, und deshalb, meine ich, sollte man doch auf der andern Seite die Möglichkeit wenigstens in Betrachtung ziehen, daß die Aussage auch eine einfache sein könne, wenn näm-

lich πρωτότοκος mit ſeiner Nebenbeſtimmung zu εἰκών gehörte. Denn was ſoll das für ſich eigentlich ſagen, daß er der erſtgeborene aller Kreatur iſt? Die eine grammatiſch mögliche Erklärung, daß die πᾶσα κτίσις als die Mutter Chriſti dargeſtellt würde, leidet die Sache nicht. Daraus nun folgt, daß πάσης κτίσεως ſich nur auf das in dem Wort πρωτότοκος mit enthaltene πρῶτος beziehen kann; aber dann auch gleich, daß wie er πρωτότοκος, eben ſo die κτίσις die nachgeborene δευτερότοκος iſt. Was Chryſoſtomus aufſtellt, um einer ſolchen Folgerung, daß der Sohn ὁμοούσιος τῶν κτισμάτων ſei, zu entgehen, nämlich daß πρωτότοκος eben ſo viel ſei als θεμέλιος, das iſt doch zu willkührlich und liegt zu fern; und was Theodoret ſagt, dem ſeitdem wol faſt alle gefolgt ſind, daß man nämlich πρὸ πάσης κτίσεως ergänzen müſſe, und daß eben, um der κτίσις nicht gleichartig zu ſcheinen, Chriſtus nicht πρωτόκτιστος heiße, ſondern πρωτότοκος, dies ſcheint der Sache wenig zu helfen. Denn auch ſo muß ſich jeder die Kreatur als die nachgeborene denken, ſonſt wäre gar keine Beziehung zwiſchen dem Nominativ und dem Genitiv oder der Präpoſition, und das wäre ſelbſt wieder zweierlei, daß er der erſtgeborene iſt ohne nachgeborene, und daß er aller Kreatur vorangeht; und wenn dadurch nichts günſtigeres als dieſes bewirkt wird, ſo lohnt es wol kaum das πρό einzuſchieben. Aber ſo iſt es mit den polemiſchen Erklärungen! Steuert man nur darauf zu zeigen daß dieſer oder jener Gedanke nicht in einer Stelle liege: ſo iſt man immer in Gefahr den rechten Sinn auch nicht zu finden. Wenn indeſſen auch dies alles nicht wäre: ſo könnten wir uns doch dieſe Erklärungen nicht aneignen, weil ſie beide auf die ewige Zeugung gehen, und alſo den Sohn nicht in dem Sinne des ganzen Chriſtus nehmen, ſondern für die zweite Perſon in der Trinität. Wollen wir nun hierin unſerm aufgeſtellten Grundſaz treu bleiben, und doch πρωτότοκος πάσης κτίσεως für ſich nehmen, ſo würden wir dem bisherigen gemäß κτίσις nur faſſen können als die Einrichtung

und Anordnung der menschlichen Dinge *), und der erstgeborene 521
dieser zu sein hieße also das erste Glied derselben sein, von welchem alle andern abhängen; welches allerdings mit unsern bisherigen Erläuterungen über den folgenden begründenden Saz vollkommen übereinstimmt. Und gewiß läßt sich auch die erste Aussage, daß Christus das Bild des unsichtbaren Gottes ist, sehr gut für sich verstehen; denn mit Recht erinnern wir uns dabei an die eignen Worte Christi selbst, daß er den Vater sichtbar macht **) und vergegenwärtigt. Nur geht mir dieses, für sich gesagt, einerseits doch schon über den Zusammenhang, der ganz in der *βασιλεία τοῦ υἱοῦ* beschlossen ist, hinaus; und dann wird auch das zweite, von diesem getrennt, ein Antiklimax. Denn selbst der Mittelpunkt aller Einrichtungen auch der geistigen Welt sein und sie dominiren ist doch ungleich weniger als ein solches Bild Gottes sein. Dieses nun wird verhütet, wenn man beides zusammennimmt, was mir allerdings möglich erscheint. Bilder werden freilich im eigentlichen Sinn nicht geboren, aber im eigentlichen Sinn giebt es auch kein Bild Gottes. Und wenn Paulus sagte, Christus sei in dem gesammten Umfang der geistigen Menschenwelt das — in der weitesten Bedeutung welche diesem Wort immer zusteht — erstgeborne Bild Gottes, so war das ein dunkler Ausdrukk, der aber durch die folgende Erläuterung ins Licht gesezt wird. Nämlich, indem von Christo in diesem durch *πᾶσα κτίσις*, wie dieser Ausdrukk hernach weiter be- 522
stimmt wird, bezeichneten Gebiet dasselbe gilt, daß alles durch ihn und zu ihm ist, was für alles seiende von Gott gilt, — und hier ist der rechte Ort, um Röm. 11, 36 zu vergleichen —: so ist er das Bild Gottes. Das *ἐξ οὗ* hätte auch in diesem

*) Es ist nicht zu übersehen, daß wenn man *κτίσις* hier für Geschöpf nimmt, man auch *πᾶσα κτίσις* nur für jedes Geschöpf nehmen kann, wogegen in dem angegebenen Sinne, da es für sich eine Gesammtheit bildet, *πᾶσα κτίσις* eben so gut heißen muß die ganze Einrichtung, wie *πᾶς οἶκος Ἰσραήλ* das ganze Haus Israel.

**) Joh. 14, 9.

Maaßſtab, doch nur für das Reich Gottes im engſten Sinne, von Chriſto geſagt werden können, und alles frühere hätte müſſen davon ausgeſchloſſen werden. Und daß die Beziehung der κτίσις auf Gott, daß ſie ἐξ αὐτοῦ und δι' αὐτοῦ und εἰς αὐτὸν iſt, durch dieſes Verhältniß derſelben zu Chriſto nicht aufgehoben wird *), verſteht ſich wol von ſelbſt, da ja auch hier Gott nicht nur als der κτίσας alles deſſen was ἐν τῷ υἱῷ ἐκτίσθη mit verſtanden iſt, ſondern auch das Verſezen in das Reich des Sohnes ihm zugeſchrieben wird. Gewinnt man nur erſt dieſe Anſicht, und vergißt dabei nicht daß von dem ganzen Chriſtus die Rede iſt: ſo wird wol auch von ſelbſt deutlich, daß, was durch das folgende ὅτι erläutert wird, der Begriff des Bildes iſt, aber nicht der des erſtgebornen Sohnes. Denn niemand kann doch irgend eine Congruenz in dem Saze finden, daß derjenige, durch welchen und für welchen anderes geſchaffen iſt, ſich zu dieſem verhalte wie der erſtgeborne zu dem nachgebornen, mithin bliebe das πρωτότοκος als ein müßiger Zuſaz ganz unberükſichtigt, wenn es für ſich allein ſteht. Doch vielleicht wendet man ein, dies wenigſtens ſei bei der hier aufgeſtellten Erklärung nicht beſſer, wenn doch das folgende nur den Begriff des Ebenbildes erläutere. Allein ſelbſt in unſerem Briefe (3, 10) finden wir ja, daß auch der neue Menſch ſich κατ' εἰκόνα τοῦ κτίσαντος αὐτὸν verhält; und daß alle gläubigen in das Bild Chriſti geſtaltet werden ſollen, woraus ja alſo ebenfalls das Ebenbild Gottes in ihnen entſtehen muß, ja daß auch die Gemeine, wenn ſie doch der Leib Chriſti iſt, auch ſein Bild ſein muß, und mithin auch ein ſolches Bild Gottes der zweiten Ordnung, das alles konnte den Koloſſern unmöglich unbekannt ſein. Wir alſo ſind das Ebenbild Gottes mittelbar, und dies mußte

*) In ein ſonderbares Labyrinth hat ſich hier Chryſoſtomus verwikkelt, der eine wirkliche Theilung veranſtaltet, und von den himmliſchen Dingen das ſichtbare den Vater erſchaffen läßt, das unſichtbare aber den Sohn.

den Lesern des Apostels von selbst einfallen, wenn ihnen Christus als εἰκὼν πρωτότοκος vorgestellt wurde. Und daß er dieses sei, mußten sie nun sehr gut erläutert finden dadurch, daß nicht nur alles was unmittelbar zum Himmelreich gehört, sondern auch was nur mittelbar einen Einfluß darauf ausübt, in ihm begründet sei, und durch die Beziehung auf ihn seine feste Gestalt gewonnen habe, so wie die ganze Welt in Gott und in der Beziehung auf ihn. Darum ist und bleibt er auch für immer das Haupt der ἐκκλησία. Daß in dem parallelen vorhergehenden Saz das πρὸ πάντων, wie anderwärts, vom Vorzug zu verstehen sei, ergiebt sich schon aus der Parallele mit diesem. So wie Chrysostomus, wenn er behauptet, ἐκκλησία stehe hier für das ganze menschliche Geschlecht, nur insofern Recht hat, als ebenfalls durch Christum vermittelt ist daß das ganze menschliche Geschlecht zu derselben gehören soll. Was mich aber noch lezlich bestimmt, πρωτότοκος und εἰκὼν zusammen zu nehmen, ist die Beschaffenheit unseres zweiten Hauptsazes ὅς ἐστιν ἀρχὴ πρωτότοκος ἐκ τῶν νεκρῶν. Ich will keineswegs dadurch bestechen, daß ich nach ἀρχή nicht interpungire, sondern nur die Vorentscheidung aufheben, damit wir uns ganz dem Eindrukk überlassen können, den die Rede macht, ob die beiden Worte eine Neigung haben zusammenzugehen oder auseinander. Und hier scheint allerdings die Sache so zu liegen, daß, wenn man beides zusammennimmt, wir doch dasselbe würden verstanden haben, sowol wenn Paulus nur geschrieben hätte ὅς ἐστιν ἀρχὴ ἐκ τῶν νεκρῶν, als wenn nur ὅς ἐστι πρωτότοκος ἐκ τῶν νεκρῶν, und 524
daß also alsdann eines von beiden überflüssig erscheint, und zwar auch insofern, als in jedem von beiden schon die Voraussezung liegt, daß auch andere dem, der der Anfang ist oder der erstgeborne, nachfolgen sollen. Aber wie ist es, wenn man beide von einander trennte*)? Kann ἀρχή auf etwas anderes bezogen wer-

*) Storrs Paraphrase der Worte ὅς ἐστιν ἀρχή, qui inquam regnat, wird wol niemand mehr vertheidigen wollen. Soll auf diese Bedeu-

den, als auf die Auferſtehung von den Todten? und dennoch ſollte ſich etwas ganz neues unverbunden daran knüpfen? Und worauf ſonſt ſoll man es beziehen? zurükk auf ἐκκλησία? ſo daß es ſchon beſſer hieße ἥτις ἐστι καὶ ἀρχή, und daß wir auf einen Unterſchied zwiſchen ἀρχή und κεφαλή ſinnen müßten? Oder ſollte es allgemein zu faſſen ſein, ſo daß τοῦ κόσμου oder τῆς γενέσεως zu ergänzen wäre, und Paulus, da dieß doch nicht mehr auf den ganzen Chriſtus gehn könnte, ohne dieſen Uebergang bemerklich zu machen, hier arianiſirte? Kurz es bleibt nichts anderes übrig, wenn man auch trennen will, ἀρχή zieht doch das ἐκ τῶν νεκρῶν gewaltſam an ſich. Und nur ſo weit kann irgend eine Trennung ſtattfinden innerhalb des Sazes, als πρωτότοκος nicht geradezu kann als Adjectiv zu ἀρχή gezogen werden *), ſondern gleichſam unterbrechend und erklärend es wieder aufnimmt. Denn ἀρχὴ ἐκ τῶν νεκρῶν, wenn es gleich nur daſſelbe bedeuten könnte, würde doch Paulus nicht leicht geſchrieben haben; aber indem er vielleicht ἀρχὴ τῆς ἀναστάσεως oder ähnliches ſchreiben wollte, brachte ihm die Gewalt des vorhergehenden parallelen Hauptſazes den Ausdrukk πρωτότοκος zu. Wäre nun jener Saz zweigliedrig geweſen: ſo würde er auch hier das angefangene vollendet und πρωτότοκος ἐκ νεκρῶν hinzugefügt haben; nun aber wollte er dieſen Saz nicht eigentlich zweigliedrig machen, weil jener es nicht war. Damit aber ſeine Leſer das Verhältniß zwiſchen dieſem πρωτότοκος und jenem

tung von ἀρχή zurükkgegangen werden: ſo könnte es höchſtens heißen, welcher eine obrigkeitliche Perſon iſt. Aber auch das nicht einmal, ſondern nur ἐν ἀρχῇ εἶναι kann ſo vorkommen. Denn auch im neuen Teſtament iſt nirgend etwas ähnliches; auch Apok. 3, 14 kann man ἡ ἀρχὴ τῆς κτίσεως nicht durch Regent überſezen, und noch weniger leuchtet irgend eine Stelle hierzu vor.

*) Auch Chryſoſtomus hat dieſen Saz nicht zweigliedrig behandelt. Seine ἀπαρχή aber geht mit πρωτότοκος auch nicht genauer zuſammen, und iſt wahrſcheinlich nur eine alte Gloſſe, welche beides in eines zuſammenfaſſen wollte, wodurch der Gedanke des Apoſtels aber auch nicht erreicht wird.

nicht übersehen möchten, schob er noch den Saz ein ἵνα γένηται ἐν πᾶσιν αὐτὸς πρωτεύων. Also Christus ist in dem ganzen Lebensgebiet des menschlichen Geistes das ursprüngliche *) Abbild Gottes — nicht etwa Adam ist es, durch den zwar in leiblichem Sinne alles vermittelt, in dem aber im geistigen Sinne nichts gegründet und nichts auf ihn bezogen ist; und diese Vergleichung, die so leicht, ja fast nothwendig mitgedacht wird, macht erst das πρωτότοκος hier recht prägnant. Und Christus wird hier in dem Sinne und deshalb, wie das ὅτι besagt, so genannt, weil er sich zu diesem Mikrokosmos gerade so verhält wie Gott zur Welt überhaupt; weswegen er auch seine Stelle hat vor allem dazugehörigen, und das Haupt ist der Gemeinschaft, durch welche erst alles andere in seinem wahren Werth fixirt wird, und welche die Vollendung des menschlichen Geistes bedingt.

Diese Erklärung also scheint der oben aufgestellten Forderung, daß die ganze Stelle sich auf die Fortschritte des Christenthums und auf die Ordnung in der Aufnahme der Heiden in dasselbe beziehen müsse, vollkommen zu entsprechen. Nun fragt 526
sich nur noch, ob unser zweiter Hauptsaz mit seiner Begründung sich zu dem ersten und der seinigen auch dem Inhalte nach so verhält, daß sie von Christo ein zweites, eben so hieher gehöriges, von dem ersten auf bestimmte Weise unterschiedenes, aber doch genau damit verwandtes aussagen. Allein ehe dies ermittelt werden kann, muß zuerst das grammatische, so gut es sich thun läßt, bestimmt werden. Denn ganz sicher ist schwerlich zwischen diesen gehäuften δι' αὐτοῦ und εἰς αὐτόν durchzufinden, ohne bei einem oder dem anderen anzustoßen; nur sicher erinnern sie jeden an die ähnlichen aber minder schwierigen Formeln in V. 16. Die erste Frage bleibt immer, welches das Subject ist, von dem εὐδόκησε ausgesagt wird. Die Möglich-

*) Πρωτότοκος, eben als hätte er πρωτότυπος gesagt, wenn das in seiner Sprachweise gewesen wäre; denn das γυποῦσθαι ist doch das Geborenwerden für ein Abbild.

keit, welche allerdings vorhanden iſt, πλήρωμα dafür anzuſehen, beſeitigt der Zuſammenhang von ſelbſt; auch hat meines Wiſſens kein Ausleger dieſen Weg eingeſchlagen. Wol aber iſt es natürlich zu ſchwanken, ob es Gott ſein ſoll, oder Chriſtus. Wenn ich nun gleich auf keine Weiſe vertheidigen möchte, was Storr behauptet, daß εὐδόκησε auf τῷ πατρί V. 12 zu beziehen ſei: ſo bleibe ich doch inſoweit bei ſeiner Meinung, daß Gott das Subject ſein muß. Zunächſt weil unſer ὅτι dem in V. 16 entſpricht, und auch dort Gott als Subject latitirt; denn ἐν αὐτῷ ἐκτίσθη τὰ πάντα iſt nur ein anderer Ausdruck für ὁ θεὸς τὰ πάντα ἔκτισεν ἐν αὐτῷ. Sollte gegen dieſe deutliche Indication dennoch Chriſtus Subject ſein: ſo müßte ſich das Subject bald wieder ändern ohne alle Indication. Denn der Saz 21 und 22 kann, wenn man ihn in das Activ umſezt, auch nur auf Gott zurükkgehn, als welchem oben das μεταστῆσαι εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ υἱοῦ zugeſchrieben worden war. Hierzu kommt noch, daß εὐδοκῆσαι ſo überwiegend in unſern Büchern von Gott gebraucht wird, daß kaum ein Paar Beiſpiele als Ausnahmen vorkommen, wo auch Paulus das Wort in einer
527 etwas anderen Wendung — doch würde ich daraus nicht eine beſondere Bedeutung machen — von ſich und andern gebraucht. Sonach iſt kein Grund vorhanden die Genauigkeit der Parallele zu verlezen; Chriſtus iſt εἰκὼν τοῦ θεοῦ πρωτότοκος, weil Gott alles in Bezug auf ihn geſchaffen hat, und Chriſtus iſt ἀρχὴ ἐκ νεκρῶν πρωτότοκος, weil Gott gewollt hat, daß das πλήρωμα in ihm wohne. Eben ſo wenig ſcheint es mir nothwendig, oder auch nur gerathen, mit Storr u. a. anzunehmen, daß εἰρηνοποιήσας ſtatt εἰρηνοποιήσαντα ſtehe. Fälle dieſer Art giebt es freilich genug; aber ſie ſind anders geſtaltet. Wenn die Rede ſich zu lange in einer durch eine Reihe von casus obliqui ſchwerfälligen Form fortwälzen müßte, oder ſonſt verwikkelt zu werden droht, ſo erklärt ſich eine ſolche Willkühr. Hier findet dies nicht ſtatt; vielmehr verbindet ſich unmittelbar und leicht εὐδόκησεν ὁ θεὸς . . . κατοικῆσαι . . . καὶ εἰρηνοποιήσας

ἀποκαταλλάξαι u. ſ. w. Denn dagegen, daß hier als der Friedensſtifter Gott zu denken iſt und nicht Chriſtus, möchte ich die wenn auch noch ſo genaue Parallele Epheſ. 2, 12–16 nicht anführen, weil beides ſehr gut zuſammen beſtehen kann. Chriſtus iſt unſer Friede geworden durch Vernichtung des alten Geſezes, und Gott hat dieſen Frieden geſtiftet, indem er Chriſtum ſendete; Gott will alles unter ſich vereinigen und hat auch die entfremdeten und feindſeligen ausgeſöhnt, und Chriſtus iſt das Ende des Geſezes geworden, um ſie zu verſöhnen. Fragen wir nun aber weiter, zwiſchen wem Gott Frieden geſtiftet, oder wen er friedlich geſtimmt gegen wen: ſo iſt es ſehr ſchwierig, das zwiefache εἴτε auf εἰρηνοποιήσας zu beziehn. Denn auf keinen Fall könnte das ſo verſtanden werden, daß er Friede geſtiftet zwiſchen den Dingen auf Erden und den Dingen im Himmel; ſondern unter den irdiſchen Dingen unter ſich oder mit einem dritten müßte Zwieſpalt geweſen ſein, und zwiſchen den himmliſchen Dingen auch mit einem dritten oder unter ſich. Sehen 528
wir aber, ehe wir dies weiter verſuchen, hier wo es Noth thut einmal auf das nächſte außerhalb unſeres Kreiſes, wo wir doch dem Sinne nach zuſammennehmen müſſen ὑμεῖς ποτὲ ὄντες ἐχθροὶ νυνὶ ἀποκατηλλάγητε, mithin das Zuſammengebrachtwordenſein dem Feindlichgeweſenſein entgegengeſtellt wird. Da doch dem lezteren eben ſo gut auch das Feindlichgewordenſein entgegenſteht: ſo ſehen wir daraus, wie genau auch in unſerem Saz εἰρηνοποιήσας ἀποκαταλλάξαι zu verbinden, mithin auch das εἴτε τὰ ꝛc. zunächſt auf ἀποκαταλλάξαι zu beziehen iſt, ſo daß für εἰρηνοποιήσας beſonders nur höchſtens das διὰ τοῦ σταυροῦ übrig bleibt. Wiewol auch lezteres geradezu mit ἀποκαταλλάξαι verbunden werden kann, ſo wie auch im folgenden ἀποκατηλλάγητε διὰ τοῦ θανάτου zuſammen gehört; und dann bleibt εἰρηνοποιήσας ganz ohne Beiſaz, und wächſt deſto inniger mit ἀποκαταλλάξαι zuſammen, ſo daß im weſentlichen die zweite εὐδοκία darin beſteht, befriedigend alles unter ſich zuſammenzubringen, das auf Erden und das im Himmel; und ſo,

geht es hernach weiter, wären auch die Koloſſer ehemals feindlich jezt zuſammengebracht worden. Und nun wäre grammatiſch nur noch zu ordnen, wohin das ſich ſo oft wiederholende δι' αὐτοῦ und ἐν αὐτῷ und εἰς αὐτόν gehöre. Iſt nun zu εὐδόκησε Gott das Subject, ſo iſt offenbar das ἐν αὐτῷ auf Chriſtum zu beziehen, und eben ſo das völlig parallele δι' αὐτοῦ; wogegen, ob das εἰς αὐτόν dann auch auf Chriſtum bezogen werden kann, oder ob es vielmehr auf Gott zu beziehen iſt, davon abhängen muß, ob der Sinn von ἀποκαταλλάξαι zuläßt daß es derſelbe ſei durch welchen und zu welchem es geſchieht, oder ob er jedenfalls erfordert daß es ein anderer ſei durch welchen, und ein anderer in Beziehung auf welchen geeiniget wird. Am ſchwierigſten iſt das zweite δι' αὐτοῦ vor εἴτε; und die latiniſirenden Autoritäten, welche die Worte auslaſſen, ſo reichen nicht hin um ſie zu ächten. Allein wenn man bedenkt daß auf jeden Fall doch διὰ τοῦ αἵματος mehr zu dem erſten Moment, dem Friedenſtiften, gehört, das εἴτε aber unmittelbar mit ἀποκαταλλάξαι zu verbinden iſt: ſo kann man ſich allenfalls dieſes zweite δι' αὐτοῦ als eine Wiederholung des erſten erklären, wiewol es immer ſehr unwillkommen bleibt.

Was beſagen nun aber eigentlich beide Säze ſowol an und für ſich, als in ihrer Eigenſchaft als Begründung des zweiten Hauptſazes betrachtet? Hier tritt uns zuerſt das ſchwierige πλήρωμα entgegen. Chryſoſtomus verſteht es auch hier, indem er auf Cap. 2, 9 hinſieht, von der Gottheit; und viele Ausleger ſind ihm gefolgt. Theodoret weicht von ihm ab, und verſteht es von der Kirche; aber ſein Grund, weil nämlich dieſe erfüllt ſei mit den göttlichen Gnadengaben, iſt wenig haltbar. Unter allen pauliniſchen Stellen, worin das Wort vorkommt, iſt der unſrigen dem ganzen Inhalt nach keine ſo nahe verwandt als Röm. 11, 12 und 25. Denn daß bei uns ebenfalls die Rede iſt von der Vereinigung von Juden und Heiden in dem Reich und unter der Herrſchaft des Sohnes, daran kann niemand zweifeln. Wenn nun dort erſt von dem Zurükkbleiben Iſraels die Rede

ist, und von der Fülle der Heiden, und dann auch von dem ganzen Israel: so ist hier die ganze Fülle beides zusammengenommen die Fülle der Heiden und die Gesammtheit Israels. Der Sache nach hat also Theodoret freilich recht, daß πᾶν τὸ πλήρωμα auf das vorhergegangene ἐκκλησία zurükkweiset; und wie dieses, daß die Fülle in Christo wohnen soll, damit zusammenhängt, daß er das Haupt der Gemeine ist, bedarf keiner Erläuterung, so wenig es einer Entschuldigung bedarf, daß Paulus nicht lieber κατοικίσαι geschrieben hat, was allerdings eine genauere Parallele gegeben hätte. Schwieriger ist, wobei aber meines Wissens niemand angestoßen hat, daß ein Hellenist soll das ἐν αὐτῷ mit κατοικῆσαι verbunden, und es doch neben εὐδόκησε gestellt haben, da doch diese Zusammenstellung eine so- 530
lenne Redensart ist für, Gott hatte Wohlgefallen an ihm. Will man nun hierauf bestehen: so muß das εἰς αὐτόν nicht nur zu ἀποκαταλλάξαι, sondern auch zu κατοικῆσαι gezogen werden; aber man vermißt dann eine mehr hervortretende Anknüpfung entweder durch τοῦ oder ὥστε und ähnliches, so daß sich beides wieder gleich stellt. Ueber καταλλάξαι und ἀποκαταλλάξαι im neutestamentischen Sprachgebiet reicht es hin auf die Lexikographen zu verweisen, und sichtlich bewegt sich hier die Rede rükkwärts. Denn das Wohnen dieser Gesammtheit in Christo ist der definitive beharrliche Zustand, die gänzliche Vereinigung ist das was nothwendig vorangehen muß und jenen Zustand bedingt; eben so ist aber diese Vereinigung dadurch bedingt, daß beide Theile müssen friedlich geworden sein. Nur das möchte ich nicht schlechthin behaupten, daß εἰς αὐτόν hier ganz die Stelle des einfachen Dativs vertreten soll, der bei diesem Zeitwort Ephes. 2, 16 und dem einfachen καταλλαγῆναι überall vorkommt wo Paulus dieses Wort gebraucht. Wenigstens wenn auch in jener Stelle, wo nur entschieden Christus das Subject ist, statt τῷ θεῷ stände καὶ ἀποκαταλλάξῃ τοὺς ἀμφοτέρους ἐν ἑνὶ σώματι εἰς τὸν θεόν: so würde ich dies nicht so verstehen, damit

er beide mit Gott wieder zusammenbrächte, sondern damit er beide zusammenbrächte unter sich in Beziehung auf Gott, so wie es vorher heißt, Er hat beide zu einem gemacht, und so auch hernach, Er hat Frieden verkündigt den fernen und Frieden den nahen, welches ich auch verstehe, Beiden gegen einander — denn hier giebt es kein trennendes ἔτε ἔτε — weil nämlich nun beide den gleichen Zugang zu Gott haben, mithin alle Ursache zur Zwietracht wegfällt. Ja ich möchte behaupten, es würde eher angehen, an dieser Stelle den Dativ nach Art des εἰς αὐτόν in der unsrigen, als umgekehrt unser εἰς als den Dativ ver-
631 tretend zu erklären. Indessen würde ich für εἰς hier eher den Begriff des Zieles zur Verdeutlichung gebrauchen, als den der Richtung *). Zwei einander entfremdete können vereinigt werden, indem ihnen eine gleichmäßige Beziehung zu einem dritten entsteht; und dies ist unser Fall. Eben dieses kann auch durch den Dativ ausgedrükkt werden. Beide, Juden und Heiden, sind zu Einem neuen Menschen worden, mit einander versöhnt, Gotte zu gut, als dessen Rathschluß dadurch erfüllt wird; eben so bei uns. Es ist Gottes Wohlgefallen gewesen, alles, was unter sich entzweit gewesen ist, zu versöhnen in Beziehung zu sich selbst **). So sehr nun aber alle grammatischen Momente unserer Stelle nöthigen, das einigende und versöhnende Verfahren, welches durch ἀποκαταλλάξαι bezeichnet ist, nur so zu verstehen: so wenig will ich leugnen, daß in dem schon außerhalb unseres eigentlichen Gebietes liegenden V. 21 auch von einer Entfremdung von Gott, von einer feindlichen Stimmung gegen Gott die Rede sei. Allein dies kann um so weniger für unsere Stelle beweisen, als eben dieses nicht nur auch dort nur in einem Zusaz vorkommt

*) Vgl. Winer §. 53. p. 338.

**) Oder auch zu versöhnen für Christum, so wie durch ihn; ein Spiel mit den Formen, welches ich ganz für paulinisch halten würde, wenn nicht noch die beiden διά folgten, die es wieder zerstören.

und den Hauptſaz nicht afficirt, ſondern auch nur die Heidenchriſten betrifft, hier hingegen von beiden die Rede iſt. Der Polytheismus der Heiden wurde natürlich, wo ſie dem jüdiſchen Monotheismus gegenüber ſtanden, zur Feindſchaft gegen den Einen Gott; ſo wie auch ihre Verachtung der Juden einen Widerwillen gegen ihren Monotheismus nach ſich zog. — Das τὰ πάντα V. 20 iſt nothwendig daſſelbe wie V. 16, und zerfällt auch eben ſo in τὰ ἐπὶ τῆς γῆς und τὰ ἐν τοῖς οὐρανοῖς. Wenn daher unſere dort gegebene Erklärung hier gar nicht annehmbar wäre: ſo müßte ſie uns allerdings auch dort wieder zweifelhaft werden. Diejenigen freilich nehmen es weniger genau, welche an beiden Stellen Himmel und Erde buchſtäblich auffaſſen, in der erſten aber das Neutrum nicht nur von den perſönlichen Weſen, ſondern auch von allen Dingen, himmliſchen und irdiſchen, hier hingegen nur von Perſonen verſtehen wollen. Aber warum ſollte Paulus, die Bewohner von Himmel und Erde meinend, das Neutrum gebraucht und dadurch ſeine Leſer irre geführt haben? Und was für eine Verſöhnung war denn für die himmliſchen nöthig, da doch die Structur nicht erlaubt an eine Verſöhnung derſelben mit den irdiſchen zu denken? Oder wie ſollten wir uns denken, daß eine ſolche Verſöhnung bedingt ſei durch eine Friedeſtiftung vermöge des Kreuzes? Daher iſt gar kein hinreichender Grund vorhanden, das Neutrum hier anders zu verſtehen als dort. Aber die Buchſtäblichkeit des Sinnes iſt auch hier eben ſo wenig durchzuführen als dort. Denn es läßt ſich gar nicht denken, was für himmliſche Dinge in Zwieſpalt unter ſich gerathen ſein ſollten, daß ſie einer ἀποκαταλλαξις bedürften; und noch weniger wie Paulus in dieſem Zuſammenhange, wo ſo unmittelbar das καὶ ὑμᾶς aus dem τὰ πάντα herausgenommen wird, darauf gekommen ſein ſollte, ſolcher Gegenſtände zu erwähnen. Knüpfen wir aber an unſere oben ſchon aufgeſtellte Erklärung dieſer Ausdrükke an, denen auch die Adjectiven τὰ ἐπίγεια und τὰ ἐπουράνια

532

hätten ſubſtituirt werden können: ſo werden auch diejenigen Elemente des heidniſchen Lebens als himmliſche Dinge bezeichnet werden dürfen, welche ihrem Gegenſtande nach ſich auf das Himmelreich beziehen. Alſo alle ihre gottesdienſtlichen Verhältniſſe und die darauf ſich beziehenden Gemüthsrichtungen, kurz alle ihre θεῖα, konnte Paulus auch ἐπουράνια nennen oder τὰ ἐν τοῖς οὐρανοῖς *), ſo daß wir gar nicht nöthig haben das eine Glied τὰ ἐπὶ τῆς γῆς allein auf die Heiden und das andere τὰ ἐν τοῖς οὐρανοῖς auf die Juden zu beziehen, als wodurch wiederum das εἴτε in ſeinem Recht verlezt würde. Ueber beides nun, über die himmliſchen Dinge und über die irdiſchen Dinge, waren Juden und Heiden verfeindet, und ſollten nun in Beziehung auf Gott (εἰς αὐτόν), nachdem er Frieden geſtiftet hatte durch das Kreuz des Sohnes, zuſammengebracht werden. Dieſes ſind alſo die beiden Theile, aus welchen das geſammte in Chriſto wohnende πλήρωμα beſtehen ſollte. Die bürgerliche Feindſchaft war thätig in den Hellenen; denn auf den Juden ruhte das odium generis humani, weil ſie ſich von allen abſonderten; die religiöſe Feindſchaft war in den Juden thätig, weil ihnen die Abgötterei ein Gräuel war, und die Heiden daher Unreine. Sollten nun beide Theile Chriſten werden:

*) In dieſem weiteren Sinn ſcheiden die beiden Ausdrükke nur die beiden theokratiſchen Elemente, die nun nicht mehr verbunden werden ſollten. Alles gehört zu den ἐπουρανίοις, dem πολίτευμα ἐν οὐρανοῖς, was Gotte gegeben werden ſoll; alles was dem Kaiſer, und hieran hängt nun alles den äußeren Menſchen betreffende, gehört zu den ἐπιγείοις. Daher denn in dieſem Sinn ἐπουράνια auch können etwas falſches ſein, und hingegen Ausdrükke wie οἱ τὰ ἐπίγεια φρονοῦντες oder τὰ μέλη ὑμῶν τὰ ἐπὶ τῆς γῆς etwas ganz löbliches bedeuten, nur nichts was zum Himmelreich in Beziehung ſteht. Aber mit einer Erklärung, nach welcher auch die Wiedergeburt zu den ἐπιγείοις gehören kann, weiß ich mich — ohnerachtet auch Lücke ſie angenommen hat — nicht zu befreunden.

so mußte sowol das irdische versöhnt werden, als auch das himmlische. Und so seid auch ihr, fährt hernach Paulus fort, die ihr ebenfalls in dieser Feindschaft begriffen waret, jezt mit in die Versöhnung hineingezogen worden, so daß ihr als unbefleckte dargestellt werden könnt, die nichts unreines mehr an sich haben, und auf denen keine solche allgemeine Beschuldigung mehr ruht. Wie leicht dieser Uebergang oder vielmehr diese Rükkehr zum 534
vorigen nun ist bei unserer Auslegung, im Vergleich mit derjenigen welche hier einen nirgends sonsther bekannten und gar nicht näher beschriebenen oder irgendwie zu ermittelnden Vortheil, den höhere Wesen von der durch Christum gestifteten Versöhnung hätten, doch mit Sicherheit annimmt, das leuchtet wol von selbst ein; und dieses kommt noch hinzu zu den Vorzügen, welche sie schon hat durch die größere grammatische Richtigkeit, so wie durch die größere Angemessenheit des Inhaltes der Säze zu dem Werth der ihnen ihrer Stellung nach zukommt. Es bleibt also nur noch übrig den Zusammenhang deutlich zu machen zwischen dem Saz, daß Christus der Erstling aus den Todten ist, und den beiden ihm untergeordneten, daß in Christo die Fülle wohnt, und daß durch ihn jenes irdische und himmlische beider Theile versöhnt ist.

Auch dieses aber scheint mir viel leichter nachzuweisen, als ich begreifen könnte, wie Paulus überhaupt dazu gekommen sein sollte, eine Versöhnung der himmlischen Geister mit den irdischen — denn so wird es doch gegen alle Grammatik verstanden — überhaupt anzunehmen, und nun gar diese mit der Auferstehung Christi in Verbindung zu bringen! Man vergesse nur nicht, daß Paulus selbst vor seiner Bekehrung ein eifrig gesezlicher Mann war, und in diese Feindschaft als solcher tief verflochten. Er konnte aber auch nicht, wie vielleicht Petrus, durch eine Vision bewogen werden zu heidnischen Leuten einzugehen; sondern es bedurfte für ihn einer Theorie, um sich bei sich selbst zu rechtfertigen, und den Saz zu begründen, daß in dem mes-

ſtamiſchen Zeitalter auch ſchon hier auf Erden das Geſez ſein Ende erreicht habe, ungeachtet Jeſus ſelbſt, wenn er auch die phariſäiſche Ueberlieferung nicht annahm, doch unter das Geſez geſtellt war. An der Spize dieſer Theorie ſteht nun der Saz, das Geſez habe Gewalt über den Menſchen nur ſo lange er lebe *); mithin ſei das Anſehn des Geſezes über Chriſtum um ſo mehr erloſchen, als das Geſez ſelbſt ſeinen Tod verurſacht habe **). Hieraus folgt nun zuerſt, daß alle diejenigen auch für das Geſez geſtorben ſind, welche ſich durch den Glauben an Chriſtum in denſelben Fall ſezen. Zweitens folgt aber auch, daß Chriſtus nun nach ſeiner Auferſtehung einen Befehl geben konnte, nämlich unter die Heiden zu gehen und ſie als ſolche gelöſet vom Geſez zu Jüngern zu machen ***), den er vorher als ein ſelbſt dem Geſez verpflichteter nicht in dieſem Sinn hätte geben können, den er aber geben mußte, wenn er noch der Grundſtein dieſer Kirche bleiben ſollte, und ſeine Jünger nicht ſollten nöthig haben auf eigne Autorität zu handeln und alſo willkürlich einen andern Grund zu legen. Vermöge des erſten nun konnte geſagt werden, daß durch den Tod Chriſti der Friede ſchon geſchloſſen ſei; vermöge des anderen aber, daß Chriſtus habe müſſen der Erſtling aus den Todten ſein, um beide Theile wirklich durch das neu entſtandene Verhältniß zu Gott als Theilhaber des Himmelreichs ſo in Abſicht auf das irdiſche und das himmliſche zu verſöhnen.

So deutlich nun auch alle Glieder dieſer Demonſtration in andern pauliniſchen Stellen ausgeſprochen ſind, und ſo natürlich ſich auch alle hier vorkommenden Ausdrükke auf dieſelbe zurükkführen laſſen: ſo kann es doch vielleicht nöthig ſcheinen, auch dieſe Erklärung gegen den Vorwurf zu rechtfertigen, den ich ge-

*) Röm. 7, 1.
**) Gal. 2, 19. 3, 13.
***) Gal. 3, 14. 22.

gen die gewöhnliche geltend gemacht habe, nämlich ob auch irgend wahrscheinlich sei, daß die Kolosser, wenn doch Paulus nie bei ihnen gewesen, von dieser Lehre irgend etwas gewußt haben, so daß er mit Recht erwarten konnte, sie würden seinen 536
Worten auch diesen Sinn beilegen. Indessen ist erstlich schon aus des Apostels Maxime, nicht in das Werk eines andern einzugreifen, dann aber auch ihrer Lage nach höchst wahrscheinlich daß diese Gemeinen wenigstens mittelbar paulinischen Ursprungs und also auch auf seinen Lehrtypus gegründet waren. Er konnte auch wol eine solche Sorge, wie er sie hier beschreibt, nicht haben um alle christlichen Gemeinen in der Welt, die ihn noch nicht gesehen hatten, sondern nur um die welche doch gewissermaßen auf seinem Gewissen lagen, weil ihre Stifter oder ersten Lehrer von ihm ausgegangen waren. Dieses nun angenommen, wofür auch die persönlichen Verhältnisse sprechen, welche hier und in dem Briefe an den Philemon berührt werden, dürfen wir wol nicht zweifeln, daß diese Lehren, auf welchen wesentlich das Verhältniß zwischen Judenchristen und Heidenchristen beruht, welches Paulus überall einzurichten suchte, nicht sollten den Kolossern so geläufig gewesen sein, daß sie den Sinn dieser Ausdrükke nicht verfehlen konnten. Die Art, wie er sie hier im Eingang fast nur andeutend in Erinnerung bringt, ehe er auf die Berufung der Kolosser, die sich unmittelbar an unsere Stelle knüpft, wieder zurükkommt, ist auch ganz natürlich; da die Ermahnungen, die er ihnen in Folge der Darstellungen, die ihm Epaphras gemacht, weiter unten in diesem Briefe ertheilt *), doch zum Theil darauf hinausgehn, daß sie sich nicht möchten zu nachtheiligen Concessionen verleiten lassen, indem sie sich gegen alle solche Anmuthungen nur auf diesen Frieden berufen könnten. Wogegen alles, was hier von höheren Geistern gesagt sein soll, sei nun von ihrem Geschaffensein oder

*) Kap. 2, 8—3, 15.

von ihrem Versöhntsein durch den Sohn die Rede, ebenso ohne
137 allen Einfluß auf den weiteren Inhalt des Briefes wäre, wie es an und für sich den Lesern völlig unverständlich hätte sein müssen.

Ueber die Zeugniſſe des Papias von unſern beiden erſten Evangelien.

(Aus dem Jahrgang 1832 der theologiſchen Studien und Kritiken.)

Es hat mir immer leid gethan, so oft ich fand daß diese 735
Zeugnisse mit einer gewissen Geringschäzung behandelt wurden. Denn gesezt auch, die Lobpreisung des Mannes, die wir jezt in einer Stelle des Eusebius *) lesen, sei eingeschoben, wie ich nicht in Abrede stellen will, und dieser Geschichtschreiber hätte nur das spätere nachtheilige Urtheil über ihn aus Ansicht seiner Schrift gefällt **): so mag er immer von beschränktem Geiste gewesen sein, seine Zeugnisse scheinen mir dadurch nichts zu verlieren, da hiebei auf sein Urtheil wenig ankommt. Und wie große Lust er gehabt mündliche Erkundigungen einzuziehen, so wie daß er in der Lage gewesen solche Männer zu befragen, welche die Apostel des Herrn selbst gehört hatten, das erzählt er uns selbst auf so naive und unbefangene Weise ***), daß wir eben so wenig Ver- 736
dacht gegen diese Aussage schöpfen können als Eusebius selbst. Aber freilich so unverwerflich mir diese Zeugnisse erscheinen: so wenig sehe ich das darin, was man gewöhnlich daraus zu folgern pflegt, wenn man den Papias doch immer als eine Autorität dafür anführt, daß unser Matthäusevangelium ursprünglich hebräisch geschrieben worden sei. Freilich sagt er daß Matthäus

*) H. E. III. cap. 36. ἀνὴρ τὰ πάντα ὅτι μάλιστα λογιώτατος καὶ τῆς γραφῆς εἰδήμων. Conf. Vales. ad h. l.

**) Ebend. Kap. 39. σφόδρα γὰρ σμικρὸς ὢν τὸν νοῦν, ὡς ἂν ἐκ τῶν αὐτοῦ λόγων τεκμηράμενον εἰπεῖν, φαίνεται.

***) Ebend. Kap. 38.

hebräisch geschrieben: aber ob er auch sagt daß dieses hebräisch geschriebene von andern sei übersezt worden, und ob er auch unser Matthäusevangelium meint, dies möchte wol, das eine sehr in Zweifel zu ziehen sein, das andere auf das bestimmteste zu verneinen. Ja es ist kaum zu begreifen, wie man auf den Einfall habe kommen können, die Ausdrükke des Papias, den uns Eusebius hier offenbar wörtlich aufführt, auf unser Evangelium wörtlich zu beziehen *). Der Irrthum ist freilich sehr alt; ja ich möchte behaupten, daß auch Eusebius zu dieser Annahme **) keinen andern Grund gehabt. Aber woher? Doch gewiß nicht, weil τὰ λόγια συνεγράψατο soviel heißen könnte, als, Er hat die Erzählungen von den Begebenheiten Christi zusammengestellt, oder er hat sein Leben beschrieben! Unseres Papias eigenes und einziges Werk hieß bekanntlich λογίων κυριακῶν ἐξηγήσεις ***), 237 und Hieronymus ****) übersezt es gewiß sehr richtig, sermonum domini explanatio. Würde er also wol τὰ λόγια συνεγράψατο anders haben übersezen können, als sermones domini conscripsit? So hätte denn freilich auch er, da er glaubte, das noch zu seiner Zeit hebräisch existirende Matthäusevangelium sei die Urschrift, annehmen müssen, Matthäus habe außer dem Evangelium, also wahrscheinlich früher, eine Sammlung von Ausprüchen Christi geschrieben. Das thut er nun freilich nicht! Da er aber die Bücher des Papias und also auch diese Stelle gekannt

*) Ebend. Kap. 39. Περὶ δὲ τοῦ Ματθαίου ταῦτ' εἴρηται. Ματθαῖος μὲν οὖν ἑβραΐδι διαλέκτῳ τὰ λόγια συνεγράψατο.

**) Ebend. Kap. 24.

***) Theophylakt zwar schreibt (zu Ap. Gesch. 1, 18) κυριακῶν λόγων; allein weit eher kann dieses aus λογίων, wie die Handschriften des Eusebius einstimmig zu haben scheinen, entstanden sein als umgekehrt. — Morinus zu Dionys. de cael. hier. II. citirt Παπίας βιβλίῳ πρώτῳ τῶν κυριακῶν ἐξηγήσεων; allein dies ist offenbar dasselbe Buch und nur eine abgekürzte Formel.

****) Catal. script. Edit. Frcof. T. I. p. 177.

hat *): so haben er sowol als Eusebius, und hinter ihnen alle die ein hebräisches Original unseres Matthäus annahmen, folgendermaßen geschlossen. Weil wir ein Evangelium κατὰ Ματθαῖον haben, und nicht anderwärts her schon wissen daß Matthäus noch etwas anderes geschrieben: so kann auch Papias nichts anderes gemeint haben als unser Evangelium. Als ob das so felsenfest stände, daß κατὰ Ματθαῖον nichts anderes heißen könne, als vom Matthäus verfaßt! und als ob nicht, vom Papias erfahren, daß Matthäus etwas anderes geschrieben, eben so gut wäre als es anderwärts her schon wissen! Gewiß, auf jedem andern Gebiet würde ein solcher Schluß schon lange nicht mehr durchgelassen worden sein! Und diejenigen, die ein hebräisches Original unseres Matthäusevangelium nicht annehmen? sie haben es, wie es scheint, nicht der Mühe werth gehalten nachzusehen ob nicht Papias vielleicht etwas anderes sage, sondern sie haben den σμικρὸς τὸν νοῦν übersehen, als ob er deshalb 738
immer nichts sagen müsse! Aber hier kommt es gar nicht auf sein Urtheil an, sondern es ist eine einfache Thatsache; er hat das Buch gekannt, denn er hat gewußt was andere damit weiter gethan, er hat die Nachricht über den Urheber aus den besten Händen, und seine Nachricht verdient also daß wir ihr volles Recht widerfahren lassen. Dann aber müssen wir — vorläufig unbekümmert um unser Evangelium, welches hier noch ganz außer dem Spiel bleibt, von welchem wir aber so alte Nachrichten gar nicht haben — ihm nachsagen, Matthäus hat eine Sammlung von Aussprüchen Christi geschrieben, das mögen nun einzelne Sprüche gewesen sein, oder längere Reden, oder beides, wie es wol am wahrscheinlichsten ist. Denn etwas anderes kann einmal der Ausdrukk des Papias nicht bedeuten.

*) Epist. ad Lucinium T. I. p. 125. Porro Iosephi libros et Sanctorum Papiae et Polycarpi volumina falsus ad te rumor pertulit a me esse translata, quia nec otii mei nec virium est tantas res eadem in alteram linguam exprimere venustate.

Das Wort λόγιον iſt überall, wo es vorkommt, aus ſeiner gewöhnlichen Bedeutung Götterſpruch, worauf das Wort immer mehr beſchränkt worden iſt, zu erklären. So die LXX von den einzelnen Geboten, die Gott gab, von allen göttlichen Ausſprüchen, mochten ſie durch was immer für Theophanien oder durch prophetiſchen Mund bekannt gemacht werden; nur einige Male wird natürlich auch etwas, woraus man einen Gottesſpruch hervorlokken zu können glaubt, λόγιον genannt. Mit demſelben Recht können auch diejenigen, welche die Bibel dazu brauchen ſich Sprüche als Entſcheidung aufzuſchlagen, ſie ihr λόγιον nennen; aber wie würde man doch in dieſem Sinne von den Verfaſſern ſagen können τὰ λόγια συνεγράψαντο! Im N. Teſt. kommt das Wort zweimal vor vom Geſez Moſis *), eben weil jedes einzelne Gebot deſſelben ein Gottesſpruch war. Von chriſtlichem heißt es einmal **) ganz allgemein gehalten, was der Chriſt redet, das ſei wie Gottesſprüche. Beſtimmter von der uns in Chriſto gewordenen Offenbarung Gottes, wenn geſagt wird ***), den Hebräern thäte immer noch noth daß man ſie die Elemente lehre vom Anfang der Gottesſprüche; denn von den erſten Grundwahrheiten des Chriſtenthums wird hernach †) die ganze Redensart erklärt. In dieſem Sinne nun könnte man freilich von einem, der ein Compendium der geoffenbarten Lehren geſchrieben hätte, um ſo mehr ſagen τὰ λόγια συνεγράψατο, je mehr er der urſprünglichen Form getreu geblieben wäre. So werden auch jene erſten Lehren, durch deren Vortrag Buße und Glaube erſt hervorgelokkt werden ſollen, μαιευτικὰ λόγια ††) genannt, und natürlich konnte man, als der Kanon ſchon ganz feſt ſtand, und dieſe Bücher angeſehen wurden als alle Gottesſprüche in

*) Ap. Geſch. 7, 38 und Röm. 3, 2.

**) 1 Petr. 4, 11. εἴ τις λαλεῖ, ὡς λόγια τοῦ θεοῦ.

***) Hebr. 5, 12.

†) Kap. 6, 1. 2.

††) Dion. Areop. de eccl. hier. cap. VI, 1.

sich schließend, die Sammlung der heiligen Schriften selbst τὰ λόγια nennen *). Aber nichts von alle diesem führt darauf, daß die Abfassung eines Evangelienbuches so könne bezeichnet werden. Eine einzige Stelle ist mir aufgestoßen wo es so scheinen könnte, wo nämlich Photius **) von Ephräm sagt, αἱ δὲ γραφαί εἰσιν αὐτῷ ἥ τε παλαιὰ διαθήκη καὶ τὰ κυριακὰ λόγια καὶ τὰ ἀποστολικὰ κηρύγματα. Allein offenbar heißen auch hier λόγια eben so wenig die Evangelien, als κηρύγματα die Episteln, sondern Ephräm sollte dem Perser, an den sein Brief gerichtet ist, den Beweis der Trinität führen aus der 740
Schrift. Nun konnte dieser aus den Episteln nur geführt werden, insofern in denselben die allgemeine Lehre der Apostel, ihr κήρυγμα, enthalten war; alle andern Verhandlungen, die in diesem Sendschreiben vorkommen, konnten nichts dazu beitragen. So konnten auch die Erzählungen in den Evangelien nicht dazu gebraucht werden, sondern vornehmlich nur die Aussprüche Christi. Mithin sind die κυριακὰ λόγια hier dasselbe wie bei Papias; und dieser ganze Gang führt uns nur wieder auf das vorige als auf den einzig möglichen Sinn zurükk, Matthäus hat die Aussprüche Christi zusammengeschrieben. Denn daß Papias hier nicht auch κυριακά sagt, sondern λόγια schlechthin, kann wol niemanden irren. Späterhin konnte man auch Lehren, Anweisungen, anderweitige Aussprüche der Apostel, sofern der heilige Geist durch sie redete, λόγια nennen; aber Matthäus konnte solche noch nicht zusammenschreiben, sondern neutestamentische λόγια, und andere waren es doch wol nicht, die er sammelte, konnten nur Aussprüche Christi sein.

Sezen wir nun dieses nach unserem Schriftsteller fest, und fragen uns selbst, ob es wol wahrscheinlich ist daß derselbe Mat-

*) Früher findet sich wol dieser Gebrauch nicht; denn niemand wird doch die Ἔκθεσις πίστεως κ. τ. λ. dem Justinus Martyr zuschreiben, wo allerdings τὸ θεῖον λόγιον collectiv für die heil. Schrift zu stehen scheint.

**) Cod. 228. p. 248. Bekk.

thäus ſpäterhin nach dieſer Sammlung von Reden noch unſer Evangelium geſchrieben habe: ſo kann ich nur ganz verneinend antworten. Denn gewiß mußte er in einer ſolchen das ganze Leben Chriſti umfaſſenden Schrift, in welcher er ſich wol zu merken nirgend auf jene Sammlung bezieht, auch die vorigen Reden wieder mit aufnehmen, geſezt auch, er that noch andere hinzu, da er ja doch zuerſt diejenigen wird aufgezeichnet haben, die ihm als die bedeutendſten erſchienen. Wie unglaublich aber, daß dem Papias dieſe zweite Schrift ſollte unbekannt geblieben ſein! Wie noch unglaublicher, daß er dann nicht mit wenigen Worten in eben dieſer Stelle noch ſollte bemerkt haben, Später aber hat er
741 auch noch das geſchichtliche hinzugefügt nebſt einigen anderen Reden! Und nicht minder unglaublich gewiß, daß Euſebius uns dieſen Zuſaz ſollte mißgönnt haben, des Buches erwähnend, was nicht neuteſtamentiſch geworden; das erſte neuteſtamentiſche hingegen übergehend, da er doch die ganze Stelle offenbar nur mittheilt, um — wie das ſeine Weiſe iſt — zu zeigen, was für neuteſtamentiſche Bücher dem Papias ſchon bekannt geweſen. Nein, Euſebius hat in ſeinem Papias nichts von zwei Schriften des Matthäus gefunden; mithin iſt auch wol nur dieſe eine vorhanden geweſen, und die war nicht unſer Evangelium. So viel ergiebt ſich leicht und gewiß genug; aber wie nun jene Schrift des Matthäus ſo ganz und gar verſchollen iſt, und auf welche Weiſe unſer Evangelium ſich nun grade den Namen des Matthäus hat aneignen können, das ſind die ſchwierigen faſt unlösbaren Fragen, welche ſich uns mit jener Gewißheit zugleich aufdrängen, eben ſo unabweisbar leider als ſie ſchwierig ſind. Ueber die erſte ſagt uns freilich unſer Autor noch etwas, das aber wenig geeignet ſcheint uns unſerm Ziele näher zu führen. Er ſagt uns nämlich, wie Matthäus die Reden Chriſti ſchriftlich zuſammengeſtellt, ſo habe hernach jeder ſie, ſo gut er vermochte — ja was? überſezt, ſagt man allgemein! Die Worte *) kön-

*) ἡρμήνευσε δ' αὐτὰ ὡς ἠδύνατο ἕκαστος. Euseb. l. c.

nen das freilich bedeuten; aber von je mehreren übersezt, wahrscheinlich doch von allen in dieselbe Sprache, griechisch, um desto weniger kann es sich ja verloren haben. Und doch findet sich von allen diesen Uebersezungen weder bei den nächst spätern Kirchenschriftstellern die mindeste Spur, noch ist es dem Eusebius, dem Hieronymus so gut geworden, etwas davon zu Gesicht zu bekommen! Und muß denn ἡρμήνευσε nothwendig übersezen bedeuten? Das Wort hat einen sehr weitläuftigen Umfang, und heißt gewiß nur übersezen, wo von zwei Sprachen schon die Rede 742
war, oder wo der ganze Zusammenhang es nothwendig so mit sich bringt. Aber weder jenes noch dieses ist hier der Fall. Offenbar ist durch die Structur des Sazes ἡρμήνευσε nicht in Verbindung mit τῇ Ἑβραΐδι διαλέκτῳ gesezt, sondern mit συνεγράψατο. Matthäus hat die Reden zusammengeschrieben, und zwar in hebräischer Sprache, und andere haben sie — — Hier wird Uebersezt gar nicht nothwendig erfordert. Wenn es also viel Schwierigkeit verursacht, weil wir nicht wissen wie wir alle diese Uebersezungen vertilgen wollen: warum sagen wir nicht lieber, andere haben sie, so gut jeder konnte, erklärt, erläutert, angewendet? Großer Schwierigkeit entgehen wir dadurch. Denn von so vielen Uebersezungen müßte sich doch wol eine wenigstens wenn auch nur so lange erhalten haben, daß das Werk auch später noch bekannt und in Umlauf blieb; aber durch Erläuterungen, welche die Substanz desselben mit in sich aufnahmen, konnte es grade am leichtesten untergehen, indem diese übrig blieben. Unser Autor nennt seine Erläuterungen auch ἑρμηνείας *), und wie nüzlich könnte es uns sein, wenn noch mehr von seinem Werk vorhanden wäre, um zu wissen wie viel oder wenig er unter diesem Ausdrukk befaßt, damit wir mit unsern Erklärungsversuchen doch gewiß innerhalb seines Sprachgebrau-

*) Bei Euseb. III. Kap. 39. οὐκ ὀκνήσω δέ σοι καὶ ὅσα ποτὲ παρὰ τῶν πρεσβυτέρων καλῶς ἐμαθον καὶ καλῶς ἐμνημόνευσα, συγκατατάξαι ταῖς ἑρμηνείαις.

ches blieben! Indeß einiges iſt da, woraus wir ſehen können daß er das Wort in einem ſehr weiten Sinne nimmt. Andreas
743 von Cäſarea *) führt aus ihm an, daß einigen Engeln auch anvertraut geweſen ſei über die Anordnung und Verwaltung der Erde zu herrſchen. Auf welche von den uns bekannten Aeußerungen Chriſti über die Engel man dies auch beziehen möge, keine derſelben wird hiedurch irgend näher erläutert; ja es läßt ſich kaum denken, daß eine ſolche von Chriſto ſollte in Umlauf geweſen ſein. Man kann alſo nur ſagen, daß Papias die Gelegenheit, die ihm eine Aeußerung Chriſti darbot, benuzt habe, um dieſe Notiz anzubringen. Irenäus **) führt eben ſo an die Beſchreibung eines gigantiſchen Weinſtokks im Reiche Gottes. Dieſe gehört nun wol deutlich genug zu Ausſprüchen Chriſti wie wir ſie leſen Matth. 26, 29. Mark. 14, 25. Luk. 22, 18. Dieſe ſo ſehr gleichförmigen Abfaſſungen laſſen kaum vermuthen, daß noch andere im Umlauf geweſen: aber wenn auch, die Worte des Erlöſers werden doch durch dieſe Beſchreibung gewiß nicht in helleres Licht geſezt. Am ausführlichſten aber haben wir eine von unſern neuteſtamentiſchen ganz abweichende Erzählung von
744 dem Ende des Judas ***). Dieſe, da Papias nur Reden des

---

*) Comment. in Apocalyps. cap. 34. *Καὶ Παπίας δὲ οὕτως ἐπὶ λέξεως· ἑπίους δὲ αὐτῶν, δηλαδὴ τῶν πάλαι θείων ἀγγέλων, καὶ τῆς περὶ τὴν γῆν διακοσμήσεως ἔδωκεν ἄρχειν, καὶ καλῶς ἄρχειν παρηγγύησε.* Was das folgende *καὶ ἐξῆς φησιν· εἰς οὐδὲν συνέβη τελευτῆσαι τὴν τάξιν αὐτῶν* eigentlich heißen ſoll, wage ich nicht genau zu beſtimmen.

**) V, 33. Dieſe Nachricht aus dem Reiche Gottes, die Chriſtus gegeben haben ſoll, klingt freilich höchſt fabelhaft, und wir müſſen es dem Euſebius wol glauben, daß Papias dergleichen einfach und buchſtäblich genommen hat. Aber verwerfen wir deshalb alle Nachrichten des Irenäus, weil er dieſes ganz ernſthaft und eben ſo nacherzählt?

***) Sie kommt dreimal vor, einmal bei Oecumenius zu Act. 1, 18. T. I. p. 11 Ed. Frcof. und zweimal bei Theophyl. zuerſt kürzer zu Matth. 27, 6 Ed. Venet. T. I. p. 154 hier jedoch ohne den Papias zu nennen, und dann ſehr ausführlich zu Act. 1, 18. T. III. p. 16.

Herrn commentirt hat, nicht aber evangelische Erzählungen, kann er nur vorgetragen haben zu solchen Aeußerungen wie Matth. 26, 24 und Luk. 22, 21. 22. Aber aufgehellt wird auch dieser Ausspruch nicht weiter, Judas mag so gestorben sein oder so. Rechnet also Papias auch dergleichen Beschreibungen und Erzählungen, die mit einem Ausspruch Christi in irgend einer Verbindung stehen, mit zur ἑρμηνεία desselben: was für ganz verschiedenartige, gleichviel ob hebräisch oder griechisch verfaßte, Benuzungen und Bearbeitungen der Sammlung des Matthäus können dann nicht unter jener Formel ἡρμήνευσε δ' αὐτὰ ὡς ἠδύνατο ἕκαστος zusammengefaßt sein? Benuzungen einzelner Theile, wenn sie homiletisch auseinandergelegt und auf gegebene Verhältnisse angewendet wurden; Bearbeitungen, theils rein erklärende, wenn jemand die Schwierigkeiten, die sich beim Verständniß darbieten, möglichst zu lösen suchte, theils so gemischte und durch mancherlei Abschweifungen bunte wie die Arbeit des Papias auch gewesen sein würde, wenn er die Sammlung des Matthäus zum Grunde gelegt hätte. Aber warum nicht auch nach seinem Sprachgebrauch solche, wenn einer zu den Reden und Aeußerungen Christi die örtlichen und zeitlichen Verhältnisse hinzufügte, unter denen sie gesprochen werden? Denn das trägt uns

---

Die Vergleichung derselben würde hier zu weit führen. Nur so viel ist mir gewiß, daß der Ref. bei Oecum. die Angabe, Judas sei von einem Wagen zu Tode gequetscht worden, nur geschlossen hat, daß aber der Widerspruch gegen die Erzählung unseres Matth., wie Theophyl. ihn in der ersten Stelle ausspricht, daß nämlich Judas an dem Erhängen nicht gestorben, sondern damals ins Leben zurükkgekehrt sei, auch nicht dem Papias angehört. Nach der zweiten Stelle Theophylakts und nach Oekumen. muß man glauben, diese Erzählung habe bei Papias mit den Worten angefangen, Μέγα δὲ ἀσεβείας ὑπόδειγμα, und dann folgt von selbst, daß er die unsrige vom Erhenken gar nicht gekannt habe. Sollte ihm demohnerachtet unser Matthäusevangelium bekannt gewesen sein? Das würde ich dann lieber verneinen. Aber freilich möglich bleibt es, daß jener bestimmte Widerspruch auch bei Papias vorangegangen und nur nicht wörtlich in die Berichte mit aufgenommen ist.

ja offenbar weit mehr zum Verſtändniß bei, iſt weit mehr hermeneutiſch als jene beiläufigen abſchweifenden Erzählungen!

Und dieſe Arbeiten anderer über die Sammlung des Matthäus ſcheinen uns ja nicht ganz verloren gegangen zu ſein, ja ſie haben uns wol die Sammlung ſelbſt mit erhalten. Denn eine ſolche Arbeit iſt unſer Matthäusevangelium; es verhält ſich zu der apoſtoliſchen Redenſammlung genauer betrachtet gerade ſo wie ich eben beſchrieben. Es ſchließt dieſe Sammlung in ſich, und fügt die örtlichen und zeitlichen Verhältniſſe hinzu, an Stellen wo nicht zu fehlen war, aus der mündlichen Ueberlieferung der urſprünglichen und eigentlichen Evangeliſten; oft aber auch ſo, daß man dem Bearbeiter ſeine Unſicherheit anmerkt. Dann hat er nur allgemeine Oertlichkeiten, den Berg, den See, und allgemeine Zeitlichkeiten, wie ſie immer wiederkehren mußten, Chriſtus zieht in den Städten umher und lehrt in den Schulen, oder er reiſt und das Volk ſammelt ſich um ihn her, er leidet unter dem Gedränge, er heilt und thut Wunder, oder er kehrt zurükk in die Stadt, wo er ſeinen gewöhnlichen Wohnſiz hat. Meine Abſicht iſt hier keinesweges, eine genaue Analyſe des Evangeliums zu geben, noch auch dieſe Anſicht von demſelben mit der herrſchenden nach allen Seiten zu vergleichen, oder die bereits mehrmals gegen den apoſtoliſchen Urſprung dieſes Evangeliums erhobenen Zweifel hierauf zurükkzuführen, ſondern nur vorläufig dieſe beiden Punkte aufzuſtellen, einmal daß wir keine Urſache haben zu läugnen, was uns ein ſo alter und hiezu wol befähigter Berichterſtatter erzählt, daß der Apoſtel Matthäus in paläſtinenſiſcher Mundart eine Zuſammenſtellung von Reden und Ausſprüchen Chriſti verfaßt habe, über welche hernach viele andere, jeder auf ſeine Weiſe, gearbeitet haben, und dann daß
746 unſer Matthäusevangelium eine ſolche Arbeit iſt, und eben davon ſeinen Namen κατὰ Ματθαῖον führt, weil es auf jener Schrift des Matthäus beruht. Das erſte halte ich ſchon für hinlänglich beglaubigt, indem der Sprache die größte Gewalt anthun muß, wer die Worte des Papias anders erklären will. Das andere

möchte ich gern noch etwas deutlicher machen, um die Aufmerksamkeit der Sachkundigen darauf zu lenken, aber ich kann jezt nur der Probe wegen versuchen aus dem jezigen Buch die Grundschrift auszuscheiden, und hie und da bemerklich machen, wie gut oder schlecht die spätere Arbeit sich anschließt.

Lassen wir vorläufig alles frühere, und fangen da an, wo wir erst λόγια suchen können, nämlich wo Christus öffentlich auftritt. Hier tritt uns nun als erster Abschnitt der Sammlung entgegen Kap. 5—7. Ich nenne die Bergpredigt eine Gnomologie, ohne bestreiten zu wollen daß nicht größere Stükke zusammengehören, aber sehr gewiß, daß sie nicht so als Eines von Christo ist gesprochen worden. Der Schein ihrer Einheit kommt auf die Rechnung dessen, der den historischen Rahmen um das erste Werk ansertigte; dieser Schein entsteht dadurch, daß dieser Christum, nach einer solchen allgemeinen Darstellung, die wir Kap. 4, 23—25 lesen, auf einen Berg, den wir nun im ganzen galiläischen Lande zu suchen haben, hinauf, und wo dieser wahrscheinlich erste Abschnitt der Sammlung zu Ende ging, von dem Berge wieder herabsteigen läßt, um nach Kapernaum zu gehen. Freilich wird dieser Schein noch verstärkt durch die Formel 7, 28 *Καὶ ἐγένετο, ὅτε ἐτέλεσεν ὁ Ἰησοῦς τοὺς λόγους τούτους.* Allein diese wird keinen, der einmal den rechten Gesichtspunkt gefaßt hat, irren: wir finden ähnliche, wo Christus eben so wenig das so umrahmte hinter einander gesprochen hat. Ein zweiter Abschnitt der Sammlung ist Kap. 10, Vorschriften für die Apostel. Auch für diese folgt mithin aus der Formel Kap. 11, 1 *Καὶ ἐγένετο ὅτε ἐτέλεσεν ὁ Ἰησοῦς διατάσσων* 747 *κ. τ. λ.* nicht, daß dieses hinter einander als Eine Rede gesprochen worden. Hoffentlich wird die Formel schon hier beim zweiten Male jedem geläufig als Schluß für einen Abschnitt der Redensammlung und Uebergang zu anderem. Die Einleitung mußte hier natürlich das Namensverzeichniß der Apostel geben und ihre beglaubigenden Vorrechte anführen; aber das unmittelbar vor-

hergehende Wort *) ſteht in einer ſo genauen Verbindung mit dieſer Ausrüſtung der Apoſtel, daß ich nicht zweifle, dieſes habe auch bei dem Apoſtel an der Spize der folgenden Vorſchriften geſtanden, und daher ſehe ich ſchon 9, 35. 36 als die gewöhnliche Einleitung unſers Evangeliſten zu dieſem Abſchnitt an. Ein dritter Abſchnitt aus dem Werk des Matthäus iſt die Sammlung von Gleichniſſen Kap. 13, 1—52. Daß dieſe nicht können ſo hinter einander geſprochen ſein, liegt nicht nur in der Natur der Sache, ſondern es läßt ſich auch aus der Erzählung ſelbſt auf das deutlichſte nachweiſen. Aber ſie ſtanden mit großem Recht ihrer Gleichartigkeit wegen in den λογίοις neben einander, und darum ſind ſie auch eben ſo eingerahmt; vorne die allgemeine Oertlichkeit, der See und der ſo häufige Zuſtand des Gedränges, und zum Schluß V. 53 das gewöhnliche Καὶ ἐγένετο ὅτε ἐτέλεσεν ὁ Ἰησοῦς τὰς παραβολὰς ταύτας und die allgemeine Oertlichkeit μετῆρεν ἐκεῖθεν; man kann aber hier, wie ich ſchon anderwärts bemerklich gemacht habe, nicht einmal wiſſen wo das ἐκεῖ iſt. Wenn ich nun ſpringe bis zum 18. Kap.: ſo will ich damit keineswegs behaupten, daß in dem zwiſchenliegenden nichts aus der apoſtoliſchen Sammlung ſei, ſondern nur keine ſo zuſammenhängende Maſſe. Aber Kap. 18 ſind wieder ſehr verwandte Sprüche, die unter ſich keineswegs
748 genau zuſammenhängen, aber ſie drehen ſich alle um die Vorſtellung von Abſtufungen und Werthdifferenzen im Himmelreich; und ich denke ſie haben als ſolche auch in der Sammlung einen abgeſonderten Abſchnitt gebildet. Die Einleitung konnte hier, wo Chriſtus es mit den Apoſteln allein zu thun hat, nicht füglich viel anders ſein als wir ſie 18, 2 leſen, und der Schluß und Uebergang 19, 1 iſt der gewöhnliche καὶ ἐγένετο ὅτε ἐτέλεσεν ὁ Ἰησοῦς τοὺς λόγους τούτους, μετῆρε κ. τ. λ. Das 23. Kap. ſondert ſich zwar nicht auf eben ſo beſtimmte Weiſe von dem vorhergehenden und folgenden: aber ich bin doch ge-

*) 9, 37. ὁ μὲν θερισμὸς πολύς, οἱ δὲ ἐργάται ὀλίγοι κ. τ. λ.

neigt, es für eine beſondere Abtheilung des Grundwerkes zu halten, wenn gleich das Ende des Kapitels ſich mit ſeinem Inhalt gewiſſermaßen zum folgenden hinneigt. Denn die Einleitung deſſelben hängt doch gar nicht ſo mit dem vorhergehenden zuſammen, daß es aus Einem Stükk damit zu ſein ſcheinen könnte. Damals, als niemand ihn mehr zu fragen wagte, redete er mit der Menge und ſeinen Jüngern, und das folgende hat wieder an dem ἐξελθὼν ἐπορεύετο, καὶ προσῆλθον οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ ἐπιδεῖξαι αὐτῷ τὰς οἰκοδομὰς τοῦ ἱεροῦ ſeine beſondere dem bisherigen ganz verwandte Einleitung. Dieſer Abſchnitt hat zwar dem Inhalt nach eine gewiſſe Aehnlichkeit mit dem antipharisäiſchen in der Bergpredigt; allein die Stimmung und die Combinationsweiſe fühlt ſich doch ſo verſchieden heraus, daß Matthäus, wenn er auch auf die Zeiten gar keine Rükkſicht genommen hätte bei der Anordnung ſeines Stoffs, dennoch Grund genug gehabt hat dieſe Sprüche von jenen zu ſondern. Dieſe Vergleichung alſo der Disciplin, daß ich ſo ſage, ſeiner Schule mit der phariſäiſchen, und die Weiſſagung des Kampfes, der ſich aus dieſer Differenz entwikkeln werde, bildete mit Recht einen eigenen kleinen Abſchnitt. Wiewol es daher abweichend erſcheint, daß zwiſchen dieſem Abſchnitt aus der Sammlung und dem folgenden nichts anderes eingetragen iſt: ſo kann ich mich doch nicht 749
überwinden beide als urſprünglich eines anzuſehn, und die den andern Einleitungsformeln unſers ἑρμηνευτὴς ſo ähnliche 24, 1 dem Apoſtel zuzuſchreiben. Daß nun Kap. 24 und 25 in der Sammlung ſo zuſammengeſtellt waren, muß jeder eben ſo natürlich finden, als unwahrſcheinlich iſt daß Chriſtus dieſes ſo hintereinander ſollte geſprochen haben. Von den Gleichniſſen in dieſem Abſchnitt gilt in Beziehung auf die im 13. Kapitel übrigens daſſelbe, was von Kap. 18 in Vergleich mit Kap. 5 geſagt worden iſt. Das Ende iſt wie immer bezeichnet, denn es wird auch von dieſem Redeabſchnitt zu den folgenden Erzählungen der Uebergang ganz auf die gewohnte Weiſe gemacht durch καὶ ἐγένετο ὅτε ἐτέλεσεν ὁ Ἰησοῦς τοὺς λόγους τούτους; ſo

daß ſich in der That behaupten läßt, wo nur dieſe an ſich betrachtet ſonderbare hieraus aber ſich ganz leicht erklärende Formel bei unſerm Evangeliſten vorkommt, da bezeichnet ſie auch das Ende eines Abſchnittes der apoſtoliſchen Sammlung.

Wenn wir nun dieſe neun Kapitel unſeres Evangeliums κατὰ Ματθαῖον unbedenklich auf den Apoſtel, der die Reden Chriſti zuſammenſtellte, zurükkführen können, uns aber nun, abgeſehen von unſerm Evangelium, ſeine Arbeit im ganzen vergegenwärtigen wollen: ſo müſſen wir geſtehen, er hätte doch gar vieles und zwar dem hier vorliegenden ganz gleichartiges, mithin offenbar auf ſeinem Wege liegendes, übergehen müſſen in den Ausſprüchen Chriſti, wenn er nur ſolche hätte zuſammenſtellen wollen, für die es nur einer gemeinſamen Ueberſchrift bedurfte, wie Gleichniſſe, oder gegen die Phariſäer, oder Regeln für die Apoſtel ꝛc., und alle ausſchließen, zu deren Verſtändniß doch einige Kenntniß der veranlaſſenden Umſtände gehörte. Wenn dieſe nur möglichſt kurz mitgetheilt wurden ohne irgend einige Ausmalung lediglich um der Rede willen: ſo blieb das Buch ganz ſeinem Charakter getreu, und konnte immer noch ohne weiteren Zuſaz durch τὰ λόγια συνεγράψατο auf das paſſendſte beſchrieben werden. Von dieſer Art giebt es nun viel in unſerm Evangelio, aber es iſt nicht mehr ſo leicht zu beſtimmen, was davon jener Quelle angehören mag und was unſer Evangeliſt aus anderweitigen beſonderen Quellen oder gemeiner Ueberlieferung geſchöpft haben mag. Denn da ſolche Reden, die eigentlich Antworten waren oder Entgegnungen, auch in der apoſtoliſchen Sammlung, wenn ſie auch durch eine gemeinſame Ueberſchrift verbunden waren, doch der Natur der Sache nach ſich mehr vereinzelten: ſo konnte auch der Evangeliſt leichter Veranlaſſung finden ſie zu zerſtreuen und anderes dazwiſchen zu ſchieben. Daher iſt hier wol jede Sonderung ſehr mißlich, und ich will nur einer einzigen Anzeige nachgehn. Die Formel Kap. 22, 46 καὶ οὐδεὶς ἐδύνατο ἀποκριθῆναι αὐτῷ λόγον, οὐδὲ ἐτόλμησέ τις ἀπ' ἐκείνης τῆς ἡμέρας ἐπερωτῆσαι αὐτὸν οὐκέτι in Verbin-

dung mit dem folgenden τότε ὁ Ἰησοῦς ἐλάλησε κ. τ. λ. hat so viel Verwandtschaft mit den bisher aufgezeigten Uebergangsformeln des Bearbeiters, und sezt sich so leicht in die um, Und es geschah, nachdem Jesus vollendet hatte ihnen allen zu antworten, redete er zu dem Volk und seinen Jüngern, daß sich die Vermuthung fast unwiderstehlich aufdringt, hier ende ein solcher Abschnitt aus der matthäischen Sammlung, welcher Antworten Christi enthielt. Nun finden wir dergleichen von der angezeigten Stelle rükkwärtsgehend zunächst 22, 35—45. Die Anknüpfung V. 34 ist auch hier nur eine nicht sehr glükkliche Uebergangsformel; denn daß Christus die Sadducäer zum Schweigen gebracht hatte, konnte für die Pharisäer kein besonderer Grund sein ihn zu versuchen, sondern hätte sie eher günstig für ihn stimmen müssen. Ferner Frage und Antwort 22, 23—33. Beide Stellen zeigen eine so große Analogie in der Behandlung, daß sie in dem apostolischen σύγγραμμα sehr natürlich ihre Stelle neben einander fanden. Der eigentliche Anfang dieses Abschnittes scheint aber 21, 23 zu sein; und ich glaube, daß das zweite Gleichniß 22, 1 unmittelbar hinter dem ersten, wie es 21, 44 schließt, gefolgt ist, und nur der Evangelist hat, um besser zusammen zu ketten, V. 45. 46 eingeschoben. Allein freilich auch 20, 20—28 ist Antwort auf eine Frage und 19, 27—20, 16 ebenfalls, und dann noch weiter rükkwärts 19, 16—26 und 19, 3—12. So daß alle diese Stükke könnten zu derselben Abtheilung der Sammlung gehört haben. Der Grund, wider seine sonstige Gewohnheit einen Abschnitt der Sammlung zu unterbrechen und anderes zwischen einzuschieben, läge dann für den Evangelisten in der Andeutung daß die Frage 21, 23 sich auf Christi Verkehr im Tempel bezog, weshalb er denn Christum allmählig mußte nach Jerusalem bringen. Und in der That die Andeutung 19, 1 μετῆρεν ἀπὸ τῆς Γαλιλαίας κ. τ. λ. und alles was er von hier an aus andern Quellen eingeschoben hat 19, 13—15; 20, 17—19 und 30—34, endlich 21, 1—22, hat offenbar diese Richtung. Will aber jemand auch das 18. Kap.

schon lieber zu diesem Abschnitt rechnen, um es nicht als einen besonderen betrachten zu dürfen: so wüßte ich nicht viel dagegen einzuwenden. Aus diesem ganzen Körper des Evangeliums, der das öffentliche Leben und Lehren Christi umfaßt, blieben also zunächst nur Kap. 8 und 9 übrig, ferner Kap. 11 und 12, wenn anders nicht Kap. 11 auch der Sammlung angehört. Denn es enthält auch fast lauter Rede Christi in vier verschiedenen Absäzen, die unverbunden auf einander folgen, zuerst Auseinandersezung der Differenz zwischen dem Täufer und ihm, dann über das Verhalten des Volkes zu beiden, Drohung gegen die, unter denen er sich vergeblich mühe, und neue allgemeine Einladung untet Bezeugung seines Einverständnisses mit der göttlichen Ord-
752 nung. Eben so möchte ich auch noch den ersten Theil des 15. und den Anfang des 16. Kapitels gern der Sammlung vindiciren: allein diese Stellen heben sich zu wenig heraus und sind zu nahe mit dem was mehr Erzählung ist verbunden, als daß sich über sie etwas mit gleicher Sicherheit behaupten ließe. Und wie leicht konnte auch in eine Zusammensezung wie unser Evangelium manches aus anderen Quellen kommen, was sehr gut in der Sammlung hätte Plaz haben können, was aber doch nicht aus ihr genommen ist und nicht in ihr gestanden hat. Es schien mir aber gerathen bis an diese Grenze zu gehen, damit sich desto deutlicher zeige, wie die Sicherheit des Urtheils abnimmt, wenn die Beschaffenheit des Stoffs und die Art wie er eingereiht ist, nicht mehr die gleiche Indication geben. Was nun noch übrig ist aus jenem Hauptstükk des Evangeliums, das sind solche Elemente der evangelistischen Ueberlieferung, wie einige Heilungen, die Speisung, die Verklärung, der Einzug, die in keiner zusammenhangenden Relation, wie der Verfasser doch eine geben wollte, fehlen durften. Doch hiemit haben wir es für jezt nicht zu thun. Außer diesem Hauptstükk aber, vor Kap. 5 und nach Kap. 25, glaube ich nicht daß wir Bestandtheile unserer apostolischen Sammlung zu erwarten haben. In den Tischreden Kap. 26, 17—35 ist zuviel dialogisches, und noch weniger konnte

die Leidensgeschichte, wieviel herrliche Aussprüche Christi auch darin vorkommen, in einer Schrift Plaz finden, die nur Reden Christi zusammenstellen wollte, vielmehr konnte diese sehr schikklich mit den lezten Reden Christi von seiner Wiederkunft schließen.

Uebrigens will ich keinesweges behaupten daß unser Evangelium die ganze Sammlung des Apostels in sich aufgenommen habe. Vielmehr ist mir dieses eher unwahrscheinlich. Denn es wäre zu wunderbar, wenn alle einzelnen Theile sich gleich gut auf solche Weise, wie hier geschehen ist, hätten behandeln lassen, zu wunderbar, wenn nicht auch die Vorliebe für einige Theile 753
des Ganzen andern sollte geschadet haben. Daher können wol andere ähnliche Bearbeiter anderes aufgenommen haben *), und manches, was wir in dem unsrigen finden, ausgelassen. Denn es scheint deren mehrere gegeben zu haben, welche die apostolische Sammlung in demselben Sinne behandelten wie unser Evangelium, so daß man den Namen *εὐαγγέλιον κατὰ Ματθαῖον* gewissermaßen als einen Familiennamen ansehen muß. Nachrichten haben wir von zweien dergleichen, nämlich dem *εὐαγγέλιον καθ' Ἑβραίους*, und dem Evangelium dessen sich die Ebioniten bedienen. Ja ich möchte sagen, wenigstens von zweien; denn unter den Erwähnungen, die uns übrig geblieben, latitiren wahrscheinlich noch mehrere von einander verschiedene Recensionen, ohnerachtet der einen Stelle des Hieronymus, wo er auch diese beiden als eines ansieht **). Denn da er sonst nirgends des besonderen Evangeliums der Ebioniten erwähnt: so scheinen sie hieher nur der Verwandtschaft wegen aus Versehen gekommen

*) Nur so viel mag wol mit ziemlicher Gewißheit behauptet werden können, daß von den Reden, welche Johannes uns aufbewahrt hat, in der Sammlung des Matthäus nichts enthalten gewesen ist, was auch damit zusammenstimmt, daß er von einem überwiegend palästinensischen Standpunkt ausging.

**) Comment. in Matth. cap. XII, 13. In evangelio, quo utuntur Nazareni et Hebionitae, quod nuper in graecum de hebraeo sermone transtulimus, et quod vocatur plerisque Matthaei authentioum.

zu ſein, wogegen die Unterſcheidung, die ſich bei Epiphanius findet, zu beſtimmt iſt, um ſie zu überſehen. Denn dieſer nennt das Evangelium, deſſen ſich die Nazaräer bedienen, ein vollſtändigſtes Matthäusevangelium, das der Ebioniten aber ein verfälſchtes und beſchnittenes *); und einen andern Maaßſtab als den kanoniſchen Matthäus kann er hier nicht angelegt haben. Wenn ſich alſo beide zu dieſem entgegengeſezt verhalten: ſo können ſie nicht daſſelbe geweſen ſein. Nun will ich freilich nicht behaupten, der Ausdrukk πληρέστατον ſei im Vergleich mit dem kanoniſchen Matthäus gemeint, als ob der nazareniſche Matthäus vollſtändiger geweſen wäre als der unſrige; ſondern nur im voraus als Gegenſaz gegen das ebionitiſche geſtellt, oder bezüglich auf die vorher abgehandelten Cerinthianer, welche ebenfalls einen unvollſtändigen Matthäus hatten; aber auch ſo bliebe doch immer der Unterſchied zwiſchen dem nazareniſchen und dem ebionitiſchen, wenn jenes auch nur in hebräiſcher Sprache genau unſer Matthäusevangelium war. Das verſtümmelte läßt ſich auch keineswegs auf die Genealogie ausſchließlich beziehen; denn Epiphanius iſt über die Nazaräer ungewiß, ob ſie die Genealogien abgeſchnitten haben, und nennt ihr Evangelium doch das vollſtändige. Auch ſagt er von den Cerinthianern beſtimmt, daß ſie die Genealogien gebraucht, und wir hätten dann doch zwei auf verſchiedene Weiſe verſtümmelte Matthäusevangelien. Nun aber kann ich auch dieſes keineswegs ſo verſtehen, als ob ſie unſern gegenwärtigen Matthäus vor ſich gehabt und daraus beliebig dies und jenes weggelaſſen hätten. Dagegen ſprechen zu beſtimmt die angeführten Verfälſchungen, die zum Theil von ſolcher Art ſind, daß man ſie nur als urſprünglich verſchiedene Erzählungen derſelben Begebenheit anſehen kann **); andere ſind

*) Haeres. 29, 9 und 30, 13.

**) Z. B. die Erwähnung der Apoſtel aus dem ebionitiſchen Evangelium bei Epiphanius; ingleichen ebendaſ. die Erzählung von der Taufe Chriſti, die zugleich bedeutend abweicht von dem was nach Hieronym. (zu Jeſ. 11, 2) in dem Evangelium der Nazaräer ſtand.

so, daß wir ihnen in unserm Matthäus gar keinen Plaz anweisen könnten *) Ja ich möchte behaupten, aus dem, was uns 755
Epiphanius aus diesem Evangelium mittheilt, ließe sich mit ziemlicher Sicherheit schließen, wenn es irgend nur Einheit des Charakters und des Stils gehabt hat, muß das erzählende fast durchaus abweichend von unserm Matthäus gewesen sein. Da nun auch der Anfang, wie man deutlich sieht, gefehlt hat: wie ist man dazu gekommen es einen Matthäus zu nennen, wenn es nicht wenigstens eine eben so durchgehende Aehnlichkeit gab zwischen beiden als die Verschiedenheit offenbar durch das ganze durchgegangen sein muß? Und diese Aehnlichkeit wird dann wol in nichts anderem zu suchen sein, als in der beiden gemeinschaftlichen Grundlage, der apostolischen Redesammlung, durch welche eine Gleichheit der Anordnung auch in den dazwischen geschobenen Erzählungen schon mit bedingt war. Hiegegen wird wol niemand aus dem Grunde Einspruch thun, daß in diesen Evangelien nicht nur Erzählungen, sondern auch einzelne Aussprüche Christi gestanden haben, die unserm Matthäus fremd sind. Denn einestheils können ja diese auch grade in Erzählungen vorgekommen sein; anderntheils ist es wol höchst natürlich, daß auch von der apostolischen Sammlung selbst Abschriften entstanden, welche durch Glossen aus der gemeinsamen Quelle der evangelistischen Ueberlieferung bald mehr bald weniger sachgemäß und authentisch vermehrt wurden. Allein ich bin nicht nur genöthiget, das nazaräische und das ebionitische Evangelium als nicht nur von unserm Matthäus, sondern auch unter sich verschieden anzusehen, sondern auch, wenn ich alle hieher gehörigen Stellen des Hieronymus zusammennehme, kann ich mich nicht überzeugen daß er überall von derselben Abfassung rede. Auch abgesehen von der schwerlich unverdorbenen Stelle **), wo er selbst jenes hebräische Buch, von welchem er wußte daß es in Cäsarea war, und wel- 756

*) Wie das Verbot der Opfer bei Epiph. 39, 16.

**) Catalog. script. s. v. Matthaeus.

ches er in Berda zum Abschreiben erhielt, als die Urschrift unseres kanonischen Matthäus darstellt, da er dies sonst *) nur als eine weitverbreitete Meinung ausspricht, läßt sich schwerlich begreifen, wie er diese Vorstellung, die ihm aus jenem Exemplar, welches er abgeschrieben, und — denn dieses wird doch dasselbe gewesen sein — aus welchem er seine griechische und lateinische Uebersezung des Evangeliums κατ' Ἑβραίους angefertigt hat, als völlig unzulässig und grundlos erscheinen mußte, nicht offener und stärker widerlegt hat, sondern sie mehrere Male unter verschiedenen Formeln wiederholt, eben indem er Stellen anführt, welche von unserm Matthäus ganz fremdartig abstechen. Ich weiß dies nur entweder dadurch zu erklären, daß er wirklich insgeheim jenes Evangelium für das ursprüngliche Werk des Apostels gehalten hat, und den kanonischen Matthäus für eine Umarbeitung mehr als eigentliche Uebersezung, weshalb er denn auch jenes sogar ins griechische übersezt hatte, um es auch unter den griechisch redenden Christen neben dem kanonischen in Umlauf zu bringen. Oder er müßte doch, außer jenem welches er übersezte, noch andere Exemplare unter demselben Titel gekannt haben, welche unserm Matthäus bedeutend näher standen; es habe aber nicht auf seinem Wege gelegen, das Verhältniß zwischen beiden genau zu ermitteln, und darum habe er auf der einen Seite die Meinung ebenfalls nicht ohne eine gewisse stillschweigende Beistimmung vorgetragen, welche das Evangelium der Ebräer mit unserm Matthäus identificirt, auf der andern Seite aber es sich zum besonderen Geschäfte gemacht, Stellen mitzutheilen, aus welchen jedem die große Verschiedenheit zwischen beiden recht mußte in die Augen springen. Beides erklärt einigermaßen, bei-
767 des hat auch seine großen Unwahrscheinlichkeiten; aber ich sehe kein drittes, und einer Erklärung bedürfen doch diese übel zusammenklingenden Angaben allemal. Nur so viel scheint mir festzustehen, daß mehrere Evangelienbücher ohnerachtet sehr bedeuten-

*) Vergl. die oben angeführte Stelle Comment. in Matth. zu 12, 13.

der Verschiedenheiten doch so mit einander verwandt waren, daß sie insgesammt auf den Matthäus zurükkgeführt wurden, daß einige *) von diesen in aramäischer Sprache vorhanden waren und deshalb auch den gemeinsamen Namen κατ' Ἑβραίους führten, daß der Apostel Matthäus keines von allen diesen verfaßt hat, sondern nur in aramäischer Sprache diejenige Sammlung von Reden und Aussprüchen Christi, welche Papias ihm zuschreibt, daß diese jener ganzen Familie von Evangelienbüchern zum Grunde gelegen hat, daß auch von unserm kanonischen Matthäusevangelium der eigentliche Verfasser unbekannt ist, und nicht bewiesen werden kann, es sei ebenfalls ursprünglich aramäisch abgefaßt worden, endlich daß Papias Schriften aus dieser Familie gekannt und sie unter der Formel ἡρμήνευσε δ', αὐτὰ ὡς ἠδύνατο ἕκαστος mit zusammengefaßt hat.

Eben so wenig aber, glaube ich, dürfen wir uns bedenken zu behaupten daß die Schrift des Matthäus auf die übrigen kanonischen Evangelien keinen ähnlichen Einfluß ausgeübt hat. Denn von Johannes ist nicht nöthig etwas zu sagen; der Verfasser unseres Lukas aber, von dem wir nicht einmal wissen, ob er des aramäischen kundig gewesen, hat die Redesammlung, wenn auch gekannt, doch augenscheinlich nicht gebraucht, auch nicht brauchen können, da er viele Aussprüche Christi, welche Matthäus 758
gleich in seinem ersten Abschnitt von ihrem geschichtlichen Zusammenhang abgerissen mit ähnlichen vereinigt gab, in seinen Materialien in ihrem wirklichen Zusammenhange fand. Sein Verhältniß zu unserm Matthäusevangelium aber, vornehmlich in den mehr erzählenden Theilen, ist eine hieher gar nicht gehörige Frage. Näher unserm Gegenstand verwandt wäre es, zu erfor-

*) Denn der auch unvollständige Matthäus der Cerinthianer war wol schwerlich aramäisch. Irenäus freilich scheint L. III. 11, 7 von diesen zu sagen, sie hätten das Evangelium des Markus gebraucht; allein dies kann, wenn er wirklich diese Secte meint, nur ein Mißverständniß sein, da Epiphanius ausdrükklich sagt daß sie den Matthäus wegen der ἐναρχος γενεαλογία gebrauchten.

ſchen, ob die im Lukas vorkommenden Gleichniſſe und anderweitigen Reden Chriſti, welche unſer Matthäusevangelium nicht kennt, nur von dem Verfaſſer des lezteren übergangen worden, oder ob und warum ſie auch in der Sammlung des Apoſtels gefehlt haben. Was endlich den Markus betrifft: ſo führt das Zeugniß unſeres Papias uns gänzlich von Matthäus ab auf eine andere Quelle hin.

Dieſes Zeugniß iſt nun ausführlich genug, aber auch nicht minder ſchwierig, und theils wol deshalb, theils auch weil man unſer Markusevangelium faſt immer nur in Bezug auf die beiden andern zu betrachten pflegt, weniger, als es mir zu verdienen ſcheint, berükkſichtiget worden. Papias nämlich handelt von einer Schrift eines Markus, deren Entſtehung er ziemlich genau beſchreibt, und von der er mit einem ſolchen Intereſſe ſpricht, wie er ſchwerlich würde gethan haben, wenn er ſie nicht ſelbſt gekannt hätte. Ob aber dieſe Schrift unſer gegenwärtiges Markusevangelium iſt, das iſt mir wenigſtens im höchſten Grade zweifelhaft; und muß die Frage verneint werden, ſo entſteht dann die zweite Frage, wie ſich unſer Evangelium zu jener Schrift verhält; eine Frage, mit deren Beantwortung wir ſchwerlich ſo weit kommen werden als beim Matthäus möglich war. Die Entſtehung der Schrift beſchreibt er folgendermaßen. Ein Markus — ob das neue Teſtament dieſes Namens nur einen erwähnt oder mehrere, und ob der unſrige dieſer oder einer von dieſen iſt, das kann vor der Hand ganz gleichgültig ſein, — aber einer dieſes Namens, ſagt Papias, ſei der ἑρμηνευτὴς des Petrus geweſen; und hier trage ich allerdings kein Bedenken das Wort durch Dolmetſcher zu übertragen. Denn es folgt hernach ausdrükklich, er habe den Petrus begleitet, alſo iſt auch ἑρμηνευτὴς ſo zu verſtehen wie es ſich hiezu ſchikkt. Einen Erklärer oder Commentator brauchte Petrus nicht wo er ſelbſt war, und ſchwerlich läßt ſich ein anderes Verhältniß denken, als daß er der Sprache wegen einen brauchte, der ihn verſtändlich machte, und auch wol keine andere Sprache als die griechiſche, deren des-

halb Petrus nicht ganz unkundig gewesen zu sein braucht, um doch eines zu bedürfen, der dasjenige dolmetschte, was er geläufig nur in seiner Muttersprache auszudrükken wußte, und der ihm einhalf, wenn ihm irgendwo ein Ausdrukk abging. Nun habe Petrus, wie es das Bedürfniß seiner Belehrungen mit sich brachte, in denselben auch Reden und Thaten Christi angeführt; und was hievon Markus mit seinem Gedächtniß aufgefaßt, das habe er genau niedergeschrieben, ἀκριβῶς ἔγραψε sagt Papias οὐ μέντοι τάξει *). Der Sinn dieser lezten Worte muß vorzüglich festgestellt werden; aber ich glaube, wenn man alles zusammennimmt, können sie unmöglich etwas anderes heißen als nur vereinzelt ohne Zusammenhang **). Es könnte zwar an und für sich betrachtet auch heißen, nicht in der gehörigen Ordnung, und dann wäre der Sinn, daß Markus die richtige Zeit- 760
ordnung oft verfehlt oder eine sachliche Ordnung, die er eingeleitet, nicht festgehalten habe. Allein was Papias oder vielmehr der πρεσβύτερος, aus dessen Munde jener referirt, zur Entschuldigung des Markus sagt, führt offenbar auf jenes, wie auch der ganze Zusammenhang der Rede. Petrus kann doch in seinen Lehrvorträgen, die er nach dem Bedürfniß einrichtete, und bei denen es gar nicht auf eine geschichtliche Zusammenstellung der Reden des Herrn abgesehen war ***), aus dem Leben Christi immer nur einzelnes als Beispiel oder des Beweises halber anführen; und wenn nun Markus keine andere Quelle hatte, wie sollte er auch nur auf den Gedanken kommen, aus solchen Bruchstükken eine zusammenhängende Geschichte zu machen? Eben die-

*) Daß das Punkt hinter ἔγραψε gelöscht werden muß, bedarf keiner Erwähnung.

**) Das wesentliche in der militärischen Bedeutung von τάξει scheint überall das geschlossene Glied zu sein. So kommt auch τάξει vor dem σποράδην entgegengesezt (Polyb. 10, 30. 9); was also οὐ τάξει ist, das ist σποράδην, vereinzelt, zerstreut, jedes für sich.

***) ὃς πρὸς τὰς χρείας ἐποιεῖτο τὰς διδασκαλίας, ἀλλ' οὐχ ὥσπερ σύνταξιν ποιούμενος τῶν κυριακῶν λόγων.

ſer gänzliche Mangel einer andern Quelle für ſeine Aufzeichnung wird hier auf das beſtimmteſte vorausgeſezt, und nur um jeden Gedanken an das Gegentheil abzuweiſen, ſagt der Referent ausdrükklich, Markus habe Jeſum ſelbſt niemals gehört, ſei ihm auch niemals nachgefolgt, ſondern nur ſpäterhin dem Petrus *). Nicht minder deutlich zielt eben darauf das folgende. Denn wenn geſagt wird, Markus habe ſeine Achtſamkeit ganz darauf verwen-
761 det, nichts was er gehört hatte zu übergehen und nichts darin zu fälſchen **): ſo hat er auf jenes andere, das, was er einzeln und in die Belehrungen des Apoſtels verflochten gehört hatte, unter ſich in Verbindung zu bringen, gar nicht Bedacht genommen. Offenbar liegt auch in dieſer Erzählung des Papias, daß Petrus an dieſer Schriftſtellung des Markus gar keinen Theil weiter genommen; ganz gegen das was die ſpätern nach der gewöhnlichen Art in die Quellen noch von ihrem Waſſer zuzugießen, auch hieraus gemacht haben. Denn alles, was zu Gunſten des Markus geſagt wird, könnte ihn auch nicht im geringſten wegen des Mangels an τάξις entſchuldigen, wenn Petrus mit Hand angelegt hätte. Darum muß man eher glauben, Markus habe nur hinter dem Rükken des Petrus, oder vielleicht erſt als er nicht mehr mit ihm in dieſer Verbindung ſtand, das gehörte niedergeſchrieben.

Was war alſo dieſe Schrift des Markus, welche Papias uns beſchreibt? Eben ſo wenig unſer Markusevangelium, wie

*) οὔτε γὰρ ἤκουσε τοῦ κυρίου, οὔτε παρηκολούθησεν αὐτῷ· ὕστερον δέ, ὡς ἔφην, Πέτρῳ. — Uebrigens iſt ſchwer zu glauben, daß ein Bekannter und Zeitgenoſſe der Apoſtel, und auf einen ſolchen ſagt doch Papias hier aus, von dem Johannes Markus, deſſen Mutter ein Haus in Jeruſalem hatte, und mit den erſten Jüngern ſo befreundet war, daß dieſe ſich bei ihr verſammelten und Petrus nach ſeiner Befreiung die Brüder gleich dort aufſuchte, ſo beſtimmt ſollte behauptet haben, er habe den Herrn ſelbſt nie gehört. Alſo dieſer Johannes mit dem Beinamen Markus iſt wahrſcheinlich nicht der, von dem die Rede iſt.

**) ἑνὸς γὰρ ἐποιήσατο πρόνοιαν τοῦ μηδὲν ὧν ἤκουσε παραλιπεῖν ἢ ψεύσασθαί τι ἐν αὐτοῖς.

die andere unser Matthäusevangelium; sondern auch eine Sammlung, eine Sammlung von einzelnen Zügen aus dem Leben Christi, gesprochenes und gethanes *), genau so wiedergegeben wie Petrus sie in seine Lehrvorträge eingestreut hatte, weder zu einem fortlaufenden ganzen verbunden, noch auch in bestimmten Abschnitten sei es nach der Zeitfolge oder nach einer sachlichen Ordnung gestellt, sondern aufgeschrieben wie sie einzeln in der Erinnerung hervortraten **). Und aufgezeichnet hat er sie wahr- 702
scheinlich griechisch, theils weil des aramäischen als des seltneren wol ausdrükklich würde gedacht worden sein, theils auch weil wir schon deshalb, weil Markus dem Apostel als Dolmetscher diente, voraussezen müssen daß ihm das griechische das gewohntere war.

So wäre denn diese Aussage des Papias freilich, wenigstens unmittelbar, keine Bewährung für unser Markusevangelium; allein sie muß uns mehr werth sein, als wenn sie nur jenes wäre. Denn wir können nunmehro nachweisen, was wir sonst nur als eine in hohem Grade wahrscheinliche Vermuthung aufstellen dürften, daß nämlich solche Sammlungen wie diese beiden Sammlungen von Reden und Sprüchen und Sammlungen von einzelnen Zügen und Thaten der zusammenhangenden Evangelienschreibung nach Art unserer synoptischen natürlich vorangegangen sind, weil in diesen Zeiten überwiegender Verkündigungsthätigkeit die schriftliche Auffassung nur auf eine sehr beschränkte Weise des Bedürfnisses wegen Raum fand. Aber nicht nur dieses, sondern auch daß die apostolische Predigt selbst eine Hauptquelle war für die überall die Verkündigung des Christenthums begleitende und vornehmlich da, wo nur erst ein unbestimmter Ruf von Christo hingedrungen war, sie wesentlich

*) ἢ λεχθέντα ἢ πραχθέντα.

**) ὥστε οὐδὲν ἥμαρτε Μάρκος, οὕτως ἔνια γράψας ὡς ἀπεμνημόνευσεν. Auch dieses ἔνια kann ja offenbar nicht so verstanden werden, als ob er anderes auch wol anders geschrieben als er sich erinnerte; sondern alles zwar schrieb er so, aber er schrieb überhaupt nur ἔνια.

unterſtüzende evangeliſtiſche Erzählung und dann auch allmählig Geſchichtſchreibung. Wenn Markus, wie doch das wahrſcheinlichſte iſt, noch als Dolmetſcher des Petrus ſchrieb: ſo konnte er auch nicht anders als die Zeit dazu ſich gleichſam abſtehlen, und es wäre das unwahrſcheinlichſte von der Welt, daß er aus den Materialien, die er von Petrus auffing, ſollte eine ſolche Schrift wie unſer Evangelium gemacht haben; vielmehr iſt das natürlichſte grade das was uns Papias erzählt, daß er ſich gern begnügte, nur was ihm grade erinnerlich wurde, wenn er Muße gewann, möglichſt genau niederzuſchreiben. Auch dachte er dabei gewiß nicht an ein eigentliches Publicum, an eine öffentliche Bekanntmachung, ſondern beabſichtigte, außerdem daß er das gehörte für ſich ſelbſt feſthalten wollte, zunächſt nur Mittheilung an diejenigen, welche ſich dem Geſchäft der Evangeliſten widmeten. Und auch für dieſe war die vereinzelte Aufzeichnung das angenehmſte; denn ſo konnte jeder jedes nach ſeiner beſonderen Vortragsweiſe und ſeinen Zwekken gemäß ſich ſelbſt einreihen, wie ich denn ſolche nach verſchiedenen Geſichtspunkten gemachte Zuſammenſtellungen einzelner Züge von der Art wie Markus ſie lieferte, in unſerm Lukasevangelium nachgewieſen zu haben hoffe. Wenn nun aber jemand dieſe Aufzeichnungen von Markus erhielt mit der Nachricht, es ſei alles aus dem Munde des Petrus, und ein ſolcher ſchrieb nun eine zuſammenhängende Geſchichte Chriſti, welche aber vorzüglich dieſe Sammlung enthielt und nur ſoviel als nöthig anderes aufnahm: ſo konnte eine ſolche Schrift mit vollem Recht ein εὐαγγέλιον κατὰ Πέτρον heißen. Schwerlich hat man Grund genug gehabt von der Schrift, welche unter dieſem Titel vorhanden geweſen iſt, zu behaupten, daß ſie auch unſerm Ma..häus verwandt geweſen; ich würde ihr lieber den eben bezeichneten Urſprung zuweiſen. Und eben ſo wie Markus werden es auch wol die Gehülfen anderer Apoſtel gemacht haben. Kamen nun dergleichen Sammlungen ſolchen in die Hände, die ächtes und unächtes nicht gehörig zu unterſcheiden wußten, oder die gar ſelbſt von irrigen Meinungen über Chriſtus

befangen waren: so konnten unter apostolischen Namen Evangelien erscheinen, wie κατὰ Θωμᾶν oder κατὰ Βαρθολομαῖον, welche die Kirche als apokryphisch verwerfen mußte, ohne daß man dennoch streng genommen sagen konnte daß sie jenen Aposteln wären untergeschoben worden.

Es soll mir zwar gar nicht unerwartet sein, wenn diejeni- 704
gen, die sich von gewohnten Vorstellungen nicht losmachen können, hierüber nicht anders urtheilen, als daß ich mittelst eigner Erfindungen aus unbedeutenden Zeilen eines unzuverlässigen Schriftstellers einen ganzen Roman gebildet hätte: allein mich will es bedünken, daß in allem, was sonst seit geraumer Zeit über unsere Evangelien gesagt worden, mehr erfundenes ist als in dieser Darstellung; und was den Papias betrifft, so sind diese Aussagen nicht von der Art, daß jemand könnte eine Absicht gehabt haben ihm etwas hierüber aufzubinden, das rechte wissen konnten aber seine Abnehmer allerdings. Soll aber nun die Frage beantwortet werden, ob auch unser Markusevangelium wegen seiner Verwandtschaft mit der von Papias beschriebenen Schrift zu diesem Namen gelangt sei, oder ganz unabhängig hievon: so ist freilich große Behutsamkeit nöthig. Ist es nämlich so entstanden aus dieser Sammlung wie das Matthäusevangelium aus jener: so konnte es eben so gut von dem Verfasser der Sammlung ein Εὐαγγέλιον κατὰ Μάρκον heißen als von deren Gewährsmann und erstem Autor eines κατὰ Πέτρον. Es müßte dann, um die Frage zu beantworten, zunächst untersucht werden, was für Elemente unseres Markus sich wol dafür ansehen lassen, daß sie auf diese Weise aus den Reden des Petrus könnten genommen sein. Ohnstreitig ist diese Frage weit schwieriger als die verwandte beim Matthäusevangelium; und indem ich sie hier nur aufstelle, da meine Absicht nur dahin ging zu zeigen daß die Aussage des Papias sich nicht auf unser Evangelium unmittelbar beziehen könne, begnüge ich mich schließlich nur auf ein Paar dahin gehörige Punkte aufmerksam zu machen.

Zuerst nämlich scheint der Umstand, daß unser Evangelium

wenig längere Reden Christi enthält, für seine Entstehung aus
765 der Sammlung des Markus zu sprechen. Denn dergleichen sich über mehrerlei Gegenstände verbreitende Discurse konnte Petrus nicht füglich in seinen Didaskalien mitgetheilt haben; und wo wir dennoch in unserm Evangelium dergleichen finden, würden wir sie vorläufig als hinzugekommene Bestandtheile anzusehen haben. Bei den Erzählungen, an welchen es bei weitem reicher ist, würde zunächst nicht sowol darauf zu sehen sein, ob sie vieles enthielten was die Persönlichkeit des Petrus betrifft oder was er allein wissen konnte, sondern vielmehr nur darauf, ob Petrus sie konnte als Vorbilder, um zur Nachahmung Christi aufzufordern, gebraucht haben, oder ob sie solche Aussprüche Christi enthalten, durch welche Petrus seine Einrichtungen, Vorschriften und Lehren konnte begründen wollen. Kommt dann noch dazu, daß die Darstellung das freilich nicht leicht zu beschreibende, aber doch bei einiger Uebung sehr leicht zu unterscheidende Gepräge trägt, woran wir erkennen was von einem Ohren- und Augenzeugen berichtet wird: so würden solche Erzählungen ganz vorzüglich der ursprünglichen Sammlung des Markus zuzuweisen sein. Und fände sich dann, daß der Verbindung solcher Stükke mit andern auch die Anschaulichkeit und Sicherheit fehlt, durch welche sich das Evangelium des Johannes in dieser Hinsicht so gänzlich von den andern unterscheidet: so würde dieses dann noch einen neuen Beweis dafür liefern, daß das Evangelium in der That auf diese Art zusammengesezt ist. So wie hingegen, je mehr alles schiene aus Einem Guß zu sein, um desto eher würden wir uns genöthigt finden zu der entgegengesezten Vorausseżung unsere Zuflucht zu nehmen, daß die von Papias beschriebene Schrift mit unserm Markusevangelium gar nichts zu schaffen habe, und daß die Gleichheit des Namens nur einer von jenen sonderbaren Zufällen sei, dem wir es übrigens doch allein zu verdanken hätten daß Eusebius uns jene Stelle des Papias aufbehalten. Allein
766 das kritische Gefühl ist über dergleichen Gegenstände noch immer so wenig übereinstimmend ausgebildet unter uns, daß leicht, wenn-

gleich dieſelbe Regel anerkennend, der eine zu dieſem der andere zu dem entgegengeſezten Reſultat kommen wird. Nur dieſes möchte ich, damit die Unterſuchung deſto unbefangener geführt werden könne, noch bevorworten, daß nämlich die Frage, welche überall als das wichtigſte angeſehen zu werden pflegt in dieſer Sache, wie ſich nämlich das Evangelium des Markus gegen die andern beiden verhalte, in gar keinem Zuſammenhang mit derſelben ſteht. Denn auf keinen Fall kann wol der Verfaſſer unſers Markus im ausſchließenden Beſiz jener Sammlung des Dolmetſchers Petri geweſen ſein. Sei er der erſte geweſen, der ſie zu einem vollſtändigen Evangelium benuzt hat: ſo kann unſer Matthäusevangelium ſich aus dieſem ergänzt haben, aber eben ſo gut auch kann es unabhängig von demſelben zu Elementen der ihm zum Grunde liegenden Sammlung gekommen ſein. Und eben ſo kann der Autor unſeres Lukas den Verfaſſer unſeres Markus ſchon zu denen zählen, welche vor ihm verſucht haben eine Erzählung der chriſtlichen Begebenheiten aufzuſtellen, ohne daß er vielleicht von deſſen unmittelbarer Quelle etwas erfahren; aber es iſt auch möglich daß er in ſeiner Forſchung nach den urſprünglichen Quellen auf die aus Petri Reden gemachte Sammlung geſtoßen iſt ohne unſer Markusevangelium zu kennen. Unſer Markusevangelium kann aber auch ſpäter geſchrieben ſein als die beiden andern; der Verfaſſer kann mit dieſen bekannt geweſen ſein und ſich aus ihnen ergänzt haben, ohne vielleicht zu beachten wie ſich dieſe zu ſeiner Quelle verhalten, und doch kann, ohnerachtet er dieſe Quelle immer zum Grund legte, der Schein entſtanden ſein, als ob er nur bald dem einen bald dem andern von jenen beiden gefolgt ſei. Und ſo ergiebt ſich denn, daß, auch wenn man von der Vorausſezung ausgeht, unſerm Matthäusevangelium liege die Redenſammlung des Apoſtels Matthäus, unſerm Markusevangelium die Geſchichtsſammlung des Dolmetſchers Markus zu Grunde, und beiden ſei ihr Name aus dieſem Verhältniß entſtanden, dennoch zwiſchen unſern drei Evangelien in ihrem dermaligen Zuſtande alle verſchiedenen Verhältniſſe mög- 767

lich ſind, welche man ohne jene Vorausſezung entdekkt haben will. Da nun aber die Ausſage des Papias uns mit zwei urſprünglichen Schriften bekannt macht: ſo wird dieſes offenbar die erſte Unterſuchung, wie ſich die gegenwärtigen gleichnamigen Schriften zu jenen verhalten. Gelingt es nun, mit einiger Gewißheit in unſern beiden Evangelien, was ihren eigenthümlichen Quellen angehört, herauszuſondern: dann tritt die vergleichende Betrachtung ein und gewinnt vorzüglich die Tendenz auszumitteln, ob und in wiefern unſer Matthäus ſich aus der Quelle unſeres Markus und umgekehrt, oder beide ſich aus der von unſerem Lukas vorzüglich repräſentirten evangeliſtiſchen Ueberlieferung insgemein ergänzt haben. Dann endlich muß die Gegeneinanderhaltung dieſer mit dem Johannes ergeben, weshalb jenen faſt alles fehlt was dieſer uns mittheilt. Auf jeden Fall aber zeigt uns die Nachricht des Papias, wenn wir die Vorausſezung annehmen, auf welche ſie ſo natürlich führt, erſt recht deutlich, wie trefflich unſer evangeliſtiſcher Schaz organiſirt iſt. Denn auf der einen Seite giebt uns die Schrift des Johannes das wichtigſte aus den zuſammenhängenden Erinnerungen eines ſolchen der in dem engſten perſönlichen Verhältniß zu Chriſto ſtand, auf der andern die des Lukas die Reſultate einer prüfenden Forſchung nach dem zuverläſſigſten von dem was über Chriſtum in dem Geſammtgedächtniß, daß ich ſo ſage, der apoſtoliſchen Kirche niedergelegt war; und in der Mitte zwiſchen dieſen beiden ſtehen dann die beiden Evangelien, deren Kern aus geſammelten einzelnen apoſtoliſchen Erinnerungen beſteht, die aber erſt durch Ergänzung aus dem Geſammtgebiet der Ueberlieferung zu einem ganzen werden konnten.

Ueber

die Lehre von der Erwählung,

besonders

in Beziehung auf Herrn Dr. Bretschneiders Aphorismen.

(Aus dem ersten Hefte der theologischen Zeitschrift.)

1819.

Es iſt bekannt, daß die ſtrenge Faſſung dieſer Lehre, welche man ſeit langer Zeit durch die Formel des unbedingten göttlichen Rathſchluſſes zu bezeichnen pflegt, zuerſt von Auguſtin, zulezt von Calvin vorgetragen, von beiden ſo, daß ſie ſich einestheils durch die deutlichſten Ausſprüche der Schrift gedrungen fühlten ſie ſo und nicht anders zu ſtellen, anderntheils aber auch zeigten wie nothwendig Widerſprüche gegen die reinſten Vernunftvorſtellungen von dem göttlichen Weſen entſtänden, wenn man von dieſer ſtrengen Faſſung abwiche, doch verhältnißmäßig nur bei einem kleinen Theil der chriſtlichen Kirche eine dauerhafte Ueberzeugung bewirkt hat, von dem größeren Theil aber nach mancherlei Kämpfen, und zwar jedesmal grade deshalb zurükkgewieſen worden iſt, weil dieſe Faſſung ſowol den deutlichen Ausſprüchen der Schrift widerſtreite, als auch eben ſo offenbar der geſunden Vernunft. Mich hat, ſeitdem ich im Stande war mich mit ſolchen Gegenſtänden zu beſchäftigen, dieſer Erfolg verwundert; indem ich auf der entgegengeſezten Seite niemanden fand, der eine unbegrenztere Ehrfurcht gegen die Schrift bewieſen hätte als jene beiden. Denn ſelbſt dem großen Luther möchte ich hierin keinen Vorzug vor Calvin einräumen, da auch wo ſie in der Schriftauslegung von einander abweichen der eine eben ſo feſt an der Schrift hängt als der andere; und es handelt ſich nur um eine verſchiedene Art ſcheinbar widerſtreitende Ausſprüche zu verſöhnen. Eben ſo wenig möchte ich behaupten daß irgend einer von den entſchiedenen Gegnern jener Anſicht den heiligen

Auguſtin und den frommen Calvin an Strenge in der Verknüpfung der Gedanken übertroffen habe; und es war mir deshalb unwahrſcheinlich, daß ihre Behauptungen mit andern allgemein und auch von ihnen anerkannten Wahrheiten in offenbaren Widerſprüchen ſtehen ſollten, welche jene Männer ſelbſt nicht ſollten gemerkt haben, ſondern welche ihnen erſt von ihren Gegnern hätten gezeigt werden müſſen. Auch die oft wiederholte Entſchuldigung wollte mir immer nicht einleuchten, als habe zuerſt ein übertriebener Eifer im Streit gegen den Pelagius den heiligen Auguſtinus in dieſe vernunft- und ſchriftwidrige Anſicht hinein verlokkt, und an dieſer Kette hänge dann als einer der lezten auch Calvin, wogegen Luther und die ſeinigen ſich glükklich hätten aus der Schlinge gezogen. Denn es wollte mir niemals ſo erſcheinen, als ſei dem Auguſtinus dieſe Lehre erſt in und aus dem Streit entſtanden, ſondern als gehöre ſie ganz weſentlich in die urſprünglichen Ueberzeugungen, welche ihn zu dem Streit aufforderten und während deſſelben beſeelten; und es ſollte mich wundern, wenn die neuen geſchichtlichen und kritiſchen Darſtellungen dieſes Streits und des ganzen Zeitraumes, während deſſen er geführt ward, welche wir von zwei trefflichen Männern zu erwarten haben *), nicht eben dieſes recht deutlich ins Licht ſezen ſollten. Was aber Calvin betrifft, ſo iſt er freilich ſo unläugbar ein Schüler des Auguſtinus, wie nur irgend ein ausgezeichneter Mann der Schüler eines andern kann genannt werden; allein ſeine Uebereinſtimmung über dieſen Gegenſtand mit ſeinem Lehrer iſt wol gewiß nicht auf einem polemiſchen Wege entſtanden, denn weit weniger herrſcht in ſeinen als in der andern Reformatoren Schriften der Geſichtspunkt die beſtrittenen Behauptungen der römiſchen Kirche auf den Pelagianismus zurükkzuführen; ſondern ſeine Ueberzeugung hierüber war ſo urſprünglich als nur irgend eine in ihm geweſen iſt. Beiden Män-

*) Von Herrn C. R. Dr. Wiggers in Roſtock, und von Herrn Prof. Tweſten in Kiel.

nern also scheint jene Entschuldigung gar nicht zu statten zu kommen; und es hat mir immer leid gethan, daß man sie ihnen so bereitwillig angedeihen ließ, gewiß sehr gegen ihren eigenen Wunsch und Willen. Denn wäre man so lebendig als ich es bin überzeugt gewesen, daß diese Lehre weder dem einen angestritten war noch von dem andern bloß erlernt und nachgesprochen, sondern in beiden ihre ursprüngliche Wahrheit und ein wesentlicher Bestandtheil ihres christlichen Glaubens: so würde man wol bedenklicher gewesen sein das Urtheil des vernunftwidrigen und schriftwidrigen mit solcher Schnelligkeit immer wieder auszusprechen. Ja wenn ich mir überlegte, wie doch anfänglich das Verwebtsein dieser Lehre in den großen Streit des Augustinus gegen den Pelagius gar nicht hinderte daß des ersteren Lehre das System der immer auf strengeren Zusammenhang und festere Verbindung des Lehrgebäudes dringenden abendländischen Kirche ward, und wie erst späterhin in einer neuen Entwikklung dieser einzelne Punkt verworfen worden ist: so will mich immer bedünken, wenn nur Augustinus damals noch seiner Rede hätte selbst helfen können, oder wenn der späte Schüler sie ganz in seinem Geist und in dem rechten Zusammenhang vorgetragen, sie sich auch noch länger würde bei Ehren und Würden erhalten haben. Und eben so wenig als Gottschalk Augustinus war, waren auch die späteren Vertheidiger des Calvin gegen die remonstrantischen Angriffe ganz nur von ihm begeistert. Weshalb mir denn immer der Muth fehlte mit dem größten Theile der Zeitgenossen in die Aburtheilung der Lehre jener Männer als einer vernunftwidrigen und schriftwidrigen einzustimmen. Diejenige Fassung aber, welche an die Stelle von jener gesezt ward, wollte mir deshalb nicht genügen, weil sie auf der einen Seite schien mich im Kreise herumführen zu wollen, auf der andern aber statt einer bestimmten und, sofern man sich nur getraute die Augen unverwandt darauf zu heften, auch anschaulichen Vorstellung nur Verneinungen und Beschränkungen darbot, weshalb denn vielmehr sie mir schien nicht ursprünglich gefaßt, sondern mehr ein

Erzeugniß des Streites zu ſein und an der Unſicherheit und Unvollſtändigkeit zu leiden, welche ſo entſtandenen Meinungen eigen zu ſein pflegt. Deshalb nun that es mir leid, daß der Streit über dieſen Gegenſtand wie eingeſchlafen ſchien, und ich wünſchte ſehnlich, er möchte ſich irgendwie aufs neue entwikkeln, ob etwa die Sache zum vierten Mal rein und vollkommen könne geſchlichtet werden, und in der Stelle des bisherigen Vergeſſens und Dahingeſtelltſeinlaſſens, welches mir im theologiſchen Publicum bei weitem vorzuherrſchen ſchien, nach nochmaliger Gährung endlich beim vierten Gang eine völlig abgeklärte Ueberzeugung zu Stande kommen wolle. Endlich ſeit den neueſten Unionsverſuchen, welche natürlich die zwiſchen beiden Theilen ſtreitig geweſenen Punkte ins Gedächtniß zurükkrufen mußten, fängt dieſer Wunſch an in Erfüllung zu gehen, und ich habe ſelbſt unabſichtlich genug durch meine Behauptung, daß dieſer Streit mehr der Schule angehöre als dem Leben, und daß bei der Anordnung kirchlicher Verhältniſſe auf dieſen Gegenſaz der Meinungen keine Rükkſicht zu nehmen ſei, einen Stoß geben helfen, der wenigſtens nicht ganz ohne Erfolg geblieben iſt, wenn doch des Herrn Dr. Bretſchneiders Aphorismen ſich unläugbar auch auf das beziehen, was ich theils als meine Meinung über den Streit ſelbſt, theils zur Rechtfertigung unſeres Verfahrens bei der eingeleiteten Kirchenvereinigung geſagt habe. Allein ſollen meine Wünſche noch weiter erfüllt werden, ſo muß die Sache noch vielſeitiger beleuchtet werden, als bis jezt geſchehen iſt; und da meine Erwartung, es werde doch auch ein Vertheidiger der urſprünglichen calviniſchen oder vielmehr auguſtiniſchen Lehre aufſtehen, beinahe getäuſcht werden will: ſo wehre ich mir nicht länger, ſondern nehme die Veranlaſſung auf, welche in der Darſtellung des eben genannten berühmten Theologen liegt, nicht etwa um einen Streit anzuknüpfen mit einem Manne, deſſen Gelehrſamkeit und ausgezeichnetes Verdienſt ich wie nur irgend einer anerkenne, und der überdies die Vereinigung der beiden getrennten Kirchenpartheien eben ſo lebhaft zu wünſchen bekennt

als ich, auch nicht um den Beinamen eines kühnen und entschlossenen Schülers des Calvin, den man mir ich weiß nicht mit welchem Rechte zu geben beliebt, zu verdienen oder zu rechtfertigen, sondern nur um auf diejenigen Punkte aufmerksam zu machen, welche mir scheinen auch bei der gegenwärtigen Führung des Streites gegen Calvin theils übersehen theils nicht mit der gehörigen Aufmerksamkeit beachtet zu werden.

Zu den lezten gehört vornehmlich gleich das womit Hr. Dr. Bretschneider beginnt, indem er das Verhältniß der beiden Erwählungstheorien zu den übrigen Theilen des theologischen Systems in Betrachtung zieht. Dies ist das Eingeständniß, es gebe einen Lehrsaz in dem System der lutherischen Kirche selbst, mit welchem die lutherische Erwählungstheorie im Widerspruch stehe, nämlich den von der gänzlichen Unfähigkeit des Menschen sich selbst zu bessern, und von seinem natürlichen Widerstande gegen die göttliche Gnade, welche dies allein vermögen soll: die calvinische Theorie aber, gesteht er, sei mit dieser Lehre im genauesten Einklang. Damit nun bin auch ich vollkommen einverstanden, daß sich die beiden Erwählungstheorien auf diese entgegengesezte Weise zu jener Lehre von der Unentbehrlichkeit der göttlichen Gnade bei der Bekehrung des Menschen verhalten, und ich habe es immer gefühlt, daß dies eigentlich der Angel sei, um welchen sich der ganze Streit dreht. Aber dies ist nicht immer gehörig herausgehoben, sondern vielmehr in Schatten gestellt und von manchen so dargestellt worden, als ob sich jene Lehre von der Gnade mit beiden Theorien über die Erwählung gleich gut vertrüge, daher die Unbefangenheit nicht genug gerühmt werden kann, mit welcher die Aphorismen dies anerkennen. So erscheint es demnach als eine Sache der Wahl, ob einer die Unentbehrlichkeit der göttlichen Gnade zur Heiligung anerkennen, aber sich dann auch die strenge calvinische Erwählungsformel will gefallen lassen, oder ob er dieser mit ihren Folgen durch die lutherische Formel aus dem Wege gehn, aber dabei auch sich von der Unentbehrlichkeit der göttlichen Gnade lossagen und auf seinen eige-

nen Füßen ſtehen will. Herr Dr. Bretſchneider nun entſcheidet ſich über dieſe vorgelegte Wahl ſehr entſchloſſen und ſchnell, und behauptet, der lutheriſche Theologe müſſe jenen Vorderſaz, wie er ihn auch nicht in der Schrift finde, eben deshalb unbedenklich aufgeben, weil die calviniſche Theorie daraus ſtreng und nothwendig folge. Er hält ſich an diejenigen Schriftſtellen, aus welchen man ſchließen kann, der Menſch vermöge auch ohne die göttliche Gnade das gute wenn auch nicht immer zu vollbringen, denn das gelingt ihm ja mit der göttlichen Gnade auch nicht, doch wenigſtens (rein und gründlich?) zu wollen, er vermöge auch ohne Verbindung mit Chriſto Gott zu fürchten und recht zu thun; und indem er ſo jenen Vorderſaz abweiſet, entgeht er auch der calviniſchen Vorherbeſtimmungslehre mit allen ihren ſeiner Anſicht nach ſo ſehr ſchlimmen Folgen. Allein es iſt wol nicht zu glauben, daß alle Theologen der lutheriſchen Kirche eben ſo entſcheiden werden. Denn viele wol werden ſagen, wo Paulus das urſprüngliche Wollen des guten ſchildere, da ſchildere er es als ein leeres, unkräftiges, ein bloßes Wünſchen, ein ungeſtilltes Verlangen; denn er ſchildere es ja mit der Unmöglichkeit des Vollbringens, und den Menſchen in dieſem Zuſtande als einen ſolchen welcher begehre aus dem Leibe dieſes Todes erlöſt zu werden. Und wo Petrus verwundert ausruft, daß auch unter den Heiden wer Gott fürchte und recht thue Gott angenehm ſei, da meine er nicht, ein ſolcher ſei Gott an und für ſich angenehm, ſondern dazu angenehm daß ihm das Evangelium ſolle verkündigt werden. Eben dieſe aber werden ſich an jene anderen Stellen halten, welche beſagen, daß was wir ſind wir durch Gnade ſind, daß der Menſch aus dem Geiſte muß geboren werden, daß nur Chriſtus ihn aus jenem Leibe des Todes erlöſen kann, daß weder in dem Geſez noch in der menſchlichen Natur an und für ſich, ſondern nur in Chriſto Heil zu finden iſt. Eben dieſe alſo werden bezeugen, daß ſie etwas anderes bedürfen als jenes Naturvermögen, jene in der Schrift auch den Heiden zugeſchriebene Erkenntniß des Sittengeſezes und Fähigkeit wegen

des Ungehorsams gegen dasselbe strafbar erfunden zu werden, und ihr Glaube sei, eben der Gott biete den Menschen durch Christum dieses mehrere dar, was sie auf dem bloßen Naturwege immer nicht erlangen konnten. Ist nun Herrn Dr. Bretschneiders Eingeständniß richtig: so müssen alle diese sich mit der calvinischen Theorie befreunden, weil die lutherische, wenn sie nicht folgewidrig dastehen soll, zu theure Opfer von ihrem Glauben fordert. Kurz alle diejenigen, welche einen ausschließenden Werth auf die Erlösung durch Christum und auf die von seinem Geiste ausgehenden Gnadenwirkungen legen, alle welche an diesen eigenthümlichen inneren Erfahrungen des Christen hängen, werden mit der calvinischen Erwählungstheorie sich lieber gefallen lassen anzunehmen, Christus sei von Gott gesandt, um von allen, welche eine Erlösung bedürfen, einen Theil wenigstens wirklich zu erlösen, als um der Behauptung willen, daß er für alle gesandt und seine Erlösung eine allgemeine sei, wenn sich diese mit jener Theorie wirklich nicht vertrüge, eine andere Theorie annehmen, aus welcher zulezt folge, daß Christus zwar für alle, aber zum Ueberfluß gesandt sei, wenn doch der Mensch sich selbst helfen und bessern und sich gleichsam an seinem eigenen Schopf aus dem Sumpfe herausheben kann.

Dieser Zusammenhang nun ist gar oft nicht gehörig beachtet worden, und Herr Dr. Bretschneider hat sich schon dadurch ein großes Verdienst um eine neue gründliche Behandlung der Sache erworben, daß er ihn unbefangen und ohne Gefährde aufgedekkt hat. Das hat man immer wiederholt ins Licht gestellt, daß die calvinische Theorie der Allgemeinheit der Erlösung Abbruch thue und die lutherische sie feststelle; daß aber die calvinische Theorie dafür die Nothwendigkeit der Erlösung feststelle und die lutherische dieser Abbruch thue, das ist selten klar heraus von den Vertheidigern der lutherischen Theorie eingestanden worden. Allein viele werden es auch Herrn Dr. Bretschneider nicht zugeben; denn Luther und Melanchthon müßten sich dann, als sie von der strengeren Darstellungsweise über den gött-

lichen Rathſchluß abwichen, geirrt haben und nicht folgerecht verfahren ſein, indem es ihnen gewiß nicht einfiel in ihrem Syſtem dieſen einen Saz von dem natürlichen Unvermögen des Menſchen
11 zur Heiligung deshalb aufzugeben *); und die lutheriſche Kirche müßte ganz Unrecht gehabt haben, daß ſie die Declaration, in welcher gewiſſermaßen gegen die calviniſche Theorie der Gnadenwahl polemiſirt wird, neben die augsburgiſche Confeſſion und deren Vertheidigung hinſtellen wollte, in welcher ſo laut und beſtimmt gegen die pelagianiſche und ſemipelagianiſche Anſicht von der Selbſtgenugſamkeit des Menſchen polemiſirt wird. Sondern die Concordia wäre wirklich discors geweſen, und es wäre nicht übertriebener antipelagianiſcher Eifer des Auguſtinus, welcher ihn auf dieſe Theorie gebracht, vielmehr in ihr allein läge der ganze Grund des Streites, und alle großen Lehrer hätten Unrecht, welche die antipelagianiſche augsburgiſche Confeſſion als das Palladium der lutheriſchen Kirche anſehn, die ſtrenge Gnadenwahl des Calvin aber als eine gefährliche Lehre, welche ſie niemals annehmen könnten, weit von der Hand weiſen. Ich glaube aber, daß der Zuſammenhang dieſer beiden Lehrſtükke noch weit leichter ins Auge fällt, wenn wir uns etwas genauer an die Aus-

*) Citiren läßt ſich wol hier nicht, man müßte den ganzen Luther ausſchreiben. Indeß dienen ſtatt alles anderen die folgenden Worte aus der Vorrede zur Erklärung der Epiſtel an die Galater. "Denn in meinem Herzen herrſcht allein und ſoll auch herrſchen dieſer einige Artikel, nämlich der Glaube an meinen lieben Herrn Chriſtum, welcher aller meiner geiſtlichen und göttlichen Gedanken, ſo ich immerdar Tag und Nacht haben mag, der einige Anfang, Mittel und Ende iſt." Und dieſen beſchreibt er hernach als den "einigen feſten Fels und ewige beſtändige Grundveſte alles unſeres Heils und Seligkeit" ſo, "Nämlich daß wir nicht durch uns ſelbſt, viel weniger durch unſere eigenen Werke und Thun, welche freilich viel geringer und weniger ſind denn wir ſelbſt, ſondern daß wir durch fremde Hülfe, nämlich daß wir durch den eingebornen Sohn Gottes Jeſum Chriſtum von Sünden, Tod und Teufel erlöſet und zum ewigen Leben gebracht ſein." W. A. VIII. S. 1524. 1525.

drükke der Schule halten, als Hr. Dr. Bretschneider in seiner für einen weiteren Kreis berechneten Schrift für zwekkmäßig hielt. Die Sache ist nämlich ganz genau die, daß die Erwählungs- 12
theorie der lutherischen Kirche behauptet, Gott habe diejenigen zur Seligkeit verordnet, von denen er vorausgesehen daß sie glauben würden *); dabei aber wird in der Augsb. Conf. V. gelehrt, Per verbum . . donatur spiritus sanctus, qui fidem efficit ubi et quando visum est Deo in iis qui audiunt evangelium. Das heißt also, Gott verordnet von Ewigkeit diejenigen zur Seligkeit, von denen er vorausgesehn daß er selbst ihnen den gläubigmachenden heiligen Geist schenken werde. Und so kommt, sobald man dabei bleibt daß der heilige Geist den Glauben wirken muß, aus der lutherischen Formel die calvinische wieder heraus, indem uns die Confession für diese Bewirkung des Glaubens keine andere Regel anzugeben weiß, als dasselbe göttliche Gutdünken, ubi et quando visum est Deo. Denn wie wenig der 13
Zusaz vom Hören des Evangelii hieran ändert, ist leicht zu sehen. Sofern nämlich dieses Hören eine Selbstthätigkeit der Menschen ist, kommt es doch auf dieselbe nicht an; der Glaube wird ja nur gewirkt ubi et quando visum est Deo. Allein auch jene

*) Gerh. loc. th. T. IV. p. 162. quos ab aeterno in infallibili sua notitia praescivit per evangelii auditum spiritus sancti gratia in Christum perseveranter credituros, illos elegit sive praedestinavit ad vitam aeternam In den Bekenntnißschriften selbst steht indeß dies nicht mit gleicher Bestimmtheit, sondern am meisten nur nähert sich die Stelle Sol. decl. XI. p. 808. Ut enim Deus . . ordinavit, ut spiritus sanctus electos per verbum vocet . . . atque omnes illos qui Christum vera fide amplectuntur iustificet . . . ita in eodem suo consilio decrevit, quod eos qui per verbum vocati illud repudiant et spiritui sancto resistunt . . indurare, repudiare et aeternae damnationi devovere velit. Dieses läßt sich noch recht leicht mit der strengen augustinischen Theorie reimen, zumal es auch ebend. S. 806 heißt, qui secundum propositum ordinati sunt ad capessendam haereditatem: audiunt Evangelium, credunt in Christum, cet. . . aber es kann auch eben so leicht die obige Lehre daraus gefolgert werden, welche den rechtgläubigen Dogmatikern der lutherischen Kirche gemein ist.

Selbstthätigkeit verträgt sich schon nicht damit, daß dem Menschen im Stande der Sünde auch eine Geringschäzung Gottes, contemtus Dei (Apol. Conf. II.), beigelegt und alle Kraft das geistige anzufangen ihm abgesprochen wird; denn das Hören allein ist schon eine Aufhebung dieser Geringschäzung und als Selbstthätigkeit ein Anfang des geistigen. Sofern aber das Hören von der Verkündigung abhängt und Gott nicht allen Menschen das Evangelium verkündigen läßt, so findet hierin auch die lutherische Kirche (sol. decl. XI. p. 813) nur die gerechte göttliche Strafe für die Sünden, welche indeß jene andern, denen es verkündiget wird, doch auch begangen haben. Und wenn man nach einem Grunde des Unterschiedes in der Behandlung dennoch fragte: so könnte kein anderer als wieder jener von vorausgesehener Schenkung des Glaubens gefunden werden. Und hieraus folgt denn freilich, wie Hr. Dr. Bretschneider sagt, daß, wer bei dem gänzlichen Unvermögen des Menschen zum geistigen und beim Bewirktwerden des Glaubens durch den heiligen Geist auch mittelst des Wortes stehen bleibt, sich der calviniſchen Theorie nicht entziehen kann, wenn er einen geschlossenen Lehrbegriff wünscht. Aber darin scheint mir Hr. Dr. Bretschneider zuviel zu behaupten, daß er meint, die lutherischen Theologen würden jene Lehre so leicht aufgeben. Vielmehr finde ich sie noch immer in allen Lehrbüchern, welche das ausgebreitetste Ansehn genießen, älteren und neueren. Gerh. loc. theol. T. VII. p. 162 Causa efficiens principalis fidei est Deus, vel quod idem est spiritus sanctus. Reinhard Dogm. §. 125 qui spiritus vi coeperunt in Christum credere. Marheinecke §. 528 "Wer willkürlich annimmt, in dieser seiner gegenwärtigen Lage und Natur sei der Mensch im Stande seine Bekehrung anzufangen oder auch nur danach zu verlangen, thut es ohne alle richtige Vorstellungen von Gott und dem Menschen." Auch de Wette S. 172 sagt, der Vorzug des orthodoxen Systems in diesem Punkte sei klar. Doch was soll ich noch über das eingestandenste und bekannteste einzelne Beispiele häufen? vielmehr kommt

alles darauf an, wie denn ſo viele fromme und gelehrte Männer beide Meinungen geglaubt haben vereinigen zu können.

Es giebt aber für alle dieſe keine andere Aushülfe, als die bekannte, der Glaube könne zwar nicht anders als durch die Einwirkung des göttlichen Geiſtes entſtehen, der Menſch aber könne ſeinerſeits dieſen Einwirkungen widerſtehen oder auch nicht *). Möge ſie hier ſtehen in den Worten eines ſehr hoch geachteten und an der Lehre ſeiner Kirche feſt haltenden Theologen, welche mit großer Vorſicht gewählt und ſehr gut darauf berechnet ſind, der calviniſchen Theorie möglichſt wenig Oeffnungen zu laſſen, durch welche ſie eindringen könne **). Alſo das göttliche Wort, natürlich ſofern es die Kraft des göttlichen Geiſtes in ſich ſchließt und mit ihr wirkt, erregt die frömmen Empfindungen, und der Menſch kann dieſe hegen, nähren und ihnen folgen; dies iſt die Beſchreibung der Bekehrung, denn vom Anfang der heilſamen Veränderung iſt in dieſem § die Rede: oder der Menſch kann auch dieſe frommen Erregungen unterdrükken und vernachläſſigen; und dies iſt nun die leiſe Beſchreibung des Widerſtandes. Dieſes wenige, ſollte man denken, müſſe man der menſchlichen Freiheit geben, und durch dies wenige werde dann der Menſch der Urheber ſeines üblen Geſchikkes, wenn er jene Regungen unterdrükkt, wogegen Gott allein, von dem die erſten Erregungen kommen, der Urheber ſeines günſtigen Geſchikkes bleibt, wenn er ihnen nicht widerſteht. Herr Dr. Bretſchneider hat gewiß dieſe

*) Sol. decl. p. 809. Huius contemtus verbi non est in causa vel praescientia vel praedestinatio Dei, sed perversa hominis voluntas, quae . . spiritui sancto . . repugnat. Eben ſo Gerh. locc. th. T. IV. p. 167.

**) Storr doctr. christ. §. 116. neque pii sensus, quorum ortus atque vivacitas contra repugnantis cupiditatis tyrannidem divina ope iuvatur atque defenditur, a doctrinae perceptae argumento aut a morali natura hominis abhorrent, sed intellectae doctrinae consentanei et hactenus in hominis potestate sunt, ut vel tueri alere sequi eos possit, atque ita doctrinae cognitae et sensibus adiunctis convenienter agat, vel bonos sensus negligere atque opprimere possit.

gelindeſte Auskunft auch mit im Auge gehabt, hat ſie aber doch unzuläſſig gefunden, wenn anders jene frommen Empfindungen dem durch das göttliche Wort wirkenden göttlichen Geiſt ſollen zugeſchrieben werden. Ich bin darin ganz ſeiner Meinung; allein da man doch gewöhnlich dieſe Auskunft gelten läßt, ſo ſcheint mir die Sache noch einiger Erörterung zu bedürfen. Einige alſo widerſtehen, oder vielmehr ſie vernachläſſigen die frommen Empfindungen. Aber wie geht ſolches zu? Unſer Autor weiſet uns ſelbſt auf die Zwingherrſchaft der widerſtrebenden Begierde, und ſagt ſelbſt in der angezogenen Stelle, Entſtehung und Lebhaftigkeit jener frommen Erregungen würden durch die göttliche Hülfe gegen dieſe Gewalt unterſtüzt und vertheidigt; und aus dieſen Worten iſt es gar nicht ſchwer die ganze calviniſche Theorie zu entwikkeln. Denn wenn es die göttliche Hülfe iſt, welche verhindert daß die Begierde nicht den Anfang des Guten umrennt: ſo wird eben die Unterdrükkung oder Vernachläſſigung erfolgen, wenn die göttliche Hülfe ausbleibt; und das Ausbleiben oder Nichtausbleiben der göttlichen Hülfe, das iſt eben die göttliche Vorherbeſtimmung. Auch darf ſich jeder nur die verſchiedenen Fälle die ſich hier denken laſſen vorhalten, und es wird darüber kein Zweifel bleiben. Denn ich frage, wenn ein Menſch heute den Regungen des Geiſtes widerſteht, würde derſelbe Menſch denſelben Regungen zu aller Zeit gleichermaßen widerſtanden haben? Jedermann wird die Frage verneinen, weil wir wiſſen daß die Begierde nicht immer gleich ſtark aufgeregt iſt. Aber hängt es von dem Menſchen ab, ob die Regungen des Geiſtes ihn heute treffen oder ein andermal? und iſt nicht vielmehr dies glükkliche Zuſammentreffen einer kräftigen Regung mit einem ſchwachen Widerſtande, ſo daß jene Wurzel faſſen kann, und dann ſchon ſoviel Kraft hat, wenn ein ſtärkerer Widerſtand kommt, daß ſie nicht mehr ganz unterdrükkt werden kann, iſt nicht eben dieſes die göttliche Hülfe, welche kommen kann oder ausbleiben? Ja wenn der Menſch in ſich ſelbſt etwas beſäße um jenen Regungen zu Hülfe zu kommen, etwas was auf keine Weiſe ſelbſt

in das Wesen der Begierde verflochten wäre! Aber das müßte mehr sein als das natürliche sittliche Gefühl, welches immer angeführt wird — denn dieses ist immer in die Persönlichkeit der bürgerlichen Gesellschaft der wir angehören und des Zeitalters in dem wir leben verflochten, es gehört dem Ehrgefühl und dem Gemeinsinn derselben an, und die Begierde hat also auch ihr Spiel damit *) — es müßte eben schon jene Liebe zu Gott sein, welche der Vordersaz von dem wir ausgehen dem natürlichen Menschen abspricht, und welche eben jene Erregungen des Geistes schon aus sich selbst hervorbringen könnte. Hat aber der Mensch dergleichen nicht, so hängt es zulezt immer nur von dem Zustand der Begierde ab, in welchem die Erregungen des Geistes ihn treffen, ob er sie vernachlässigen wird; und sagt man dennoch, er habe dies in seiner Gewalt, so begeht man immer die Täuschung, daß man ihm vor dem Glauben und der Bekehrung etwas zumuthet, was er erst mit dem Glauben und 18
durch die Bekehrung, wenn nämlich jener Vordersaz gilt, bekommt, sich selbst aber nicht geben kann. Vergleichen wir nun einen Menschen mit dem andern, und wollen wir noch etwas anderes suchen, als daß den einen die Erregungen des Geistes mit der göttlichen Hülfe glükklich getroffen haben, den andern nicht: so werden wir doch nur sagen können, soll doch in dem Menschen noch ein Grund liegen, so muß in dem einen die Begierde überhaupt stärker sein als in dem andern. Aber worin ist dieser Unterschied gegründet? Doch wieder nur in den von außen wirkenden Reizen, oder in der natürlichen Anlage, oder in beiden zusammen, und die eine wie die andern kommen nicht aus dem Innern des einzelnen Menschen, sondern ihm kommen

*) Welcher irgend von unserm Vordersaz ausgehende Theologe sollte nicht mit voller Ueberzeugung unterschreiben, was Calvin Instit. II, cap. II, 24 hierüber sagt, so wie II, cap. III, 1 in den Worten, ergo quicquid non est spirituale in homine, secundum eam rationem dicitur carneum. Nihil autem habemus spiritus nisi per regenerationem. Est igitur caro quicquid habemus a natura.

ſie von Gott; und die Anlagen, weil ſie ſein perſönliches Weſen ausmachen, und die äußeren Einwirkungen, weil er ſie ohne den göttlichen Geiſt nur ſeinen Anlagen gemäß benuzen kann, bilden eben zuſammen die göttliche Vorherbeſtimmung darüber, ob er die frommen Empfindungen welche der Geiſt durch das Wort wirkt vernachläſſigen und unterdrükken werde oder nicht. So daß ganz klar iſt, von welchem Punkte aus man auf etwas von Gott vorausgeſehenes zurükkgehn will, es wird immer etwas ſein, was Gott, wenn man nur noch weiter zurükkgeht, ſelbſt geordnet hat durch ſeinen urſprünglichen ſchaffenden Willen. Und betrachten wir nun noch einmal den Menſchen, der die frommen Empfindungen gehegt hat und genährt und ſich alſo bekehrt, und fragen, ſind es gleich die erſten vom Geiſt durch das Wort ausgehenden Erregungen geweſen, die er ſo gehegt hat? ſo wird wol dieſe Frage nicht können im allgemeinen bejaht, und behauptet werden, jeder Menſch bekehre ſich entweder auf den erſten Schlag oder gar nicht, ſondern vielmehr alle Geſtändniſſe aller Menſchen, mögen ſie Gnadenwirkungen annehmen oder ſie verwerfen, ſind voll davon, daß ſie auch in den Jahren des Verſtandes und der Zurechnungsfähigkeit die Anforderungen zum Guten oft zurükkgewieſen haben. Wenn nun der jezt die dargebotene Gnade angenommen hat, früher als er ſie noch verwarf durch einen von jenen von Gott geſendeten Zufällen geſtorben wäre? und wenn nun von zweien der eine ſie zurükkgewieſen hat und ſtirbt — denn wir müſſen dieſes endlich erwähnen, da doch beide Partheien behaupten, in ihrer öffentlichen Lehre wenigſtens, der Zuſtand des Menſchen in der Ewigkeit hänge ab von ſeinem Zuſtande im Augenblikk ſeines Todes —, der andere aber hat ſie auch zurükkgewieſen, lebt aber fort, und ſie wiederholen ſich bei ihm und er vernachläſſigt und unterdrükkt ſie endlich einmal nicht: iſt es dann nicht die göttliche Vorherbeſtimmung, die dem einen die Seligkeit zuweiſet und dem andern die Verdammniß *)? eben

*) Aug. de corrept. et grat. 14. Sicut ergo coguntur fateri do-

daſſelbe, was Calvin ſelbſt, einen ſolchen Fall vorzüglich im Sinne 20
habend, ein horribile decretum nennt, eben jenes aeternum Dei decretum, quo apud se constitutum habuit quid de unoquoque homine fieri vellet? (Instit. III, XXI, 5.) Und wenn nach ein- oder mehrmaliger Zurükkweiſung bei dem einen ſich die Anforderungen noch immer wiederholen, der andere aber in eine Lage kommt wo ſie nicht mehr an ihn kommen: muß man dann nicht geſtehn, daß Gott in dem gehörigen Maaß nur erga eos omnes, quos unquam eruditi cum fructu voluit, subsidium verbi adhibuisse? (Instit. I, VI, 3.) Denn nun ſcheint mir nur eine Ausflucht übrig zu ſein, die ſich immer wenig ſchikken will, daß man nämlich ſage, die Verwerfung des Menſchen entſtehe daraus daß ſeine Vernachläſſigung und ſein Widerſtand größer ſei und beharrlicher als die göttliche Gnade. Oder wie ſollte wol dieſes ſo zugehen, daß es des Menſchen Schuld ſei und nicht Gottes? Iſt nicht jene tyranniſche Begierde doch immer eine endliche Kraft, die Kraft des göttlichen Geiſtes durch das Wort aber eine unendliche? Und müſſen nicht diejenigen am meiſten die Unendlichkeit derſelben zugeben, welche um jeden Preis die Allgemeinheit der Erlöſung Chriſti behaupten wollen? Und muß man alſo nicht ſagen, Gott habe um alle Menſchen wirklich ſelig zu machen nur gebraucht aus dieſer unendlichen Fülle die Anforderungen auf jeden einzelnen ſo lange zu häufen bis ſein Widerſtand aufhört, in welchem er genugſam ſich und der Welt ſeine Freiheit bewieſen, wenn doch eine abſolute Freiheit, wie noch neuerlich ein berühmter Theologe der lutheriſchen Kirche zugeſteht *), 21
mit der Natur eines Geſchöpfes gar nicht vereinbar iſt? Und wenn er die Anforderungen bei allen nicht ſo häuft, muß man dann nicht zufolge jener Lehre von der entſcheidenden Kraft des

---

num Dei esse ut finiat homo vitam istam antequam ex bono mutetur in malum, cur autem aliis donetur aliis non donetur ignorant: ita donum Dei esse in bono perseverantiam, cet. Denn daſſelbe muß ja offenbar gelten beim Uebergang aus dem Böſen ins Gute.

*) Ammon, Glükwünſchungsſchreiben, S. 62.

lezten Augenblikks ſagen, er wolle nicht alle wirklich ſelig machen? Jene unendliche Kraft der göttlichen Gnade verbunden mit der ſchaffenden Allmacht, welche alles Zuſammentreffen und alle Ereigniſſe in der Welt geordnet hat, hatte eben Auguſtinus im Sinne, ſo oft er Ausſprüche wiederholt wie dieſer, Non est itaque dubitandum voluntati Dei, qui in coelo et in terra omnia quaecunque volnit fecit, humanas voluntates non posse resistere, quo minus faciat ipse quod vult: quandoquidem etiam de ipsis hominum voluntatibus quod vult cum vult facit (de Corr. et gratia 45.) *). Und eben dieſes hat auch Calvin im Sinne gehabt, als er ſagte, ideo enim censetur omnipotens . . . quia . . sic omnia moderatur, ut nihil nisi eius consilio accidat . . a cuius nutu pendet quicquid saluti nostrae adversatur. (Instit. I. cap. XVI, 3.)

Wenn es nun mit dieſem Widerſtande ſo ſteht, daß er ſelbſt durch das von Gott geordnete bedingt iſt, und man nie auf etwas zurükkommen kann, was von Gott nur vorhergeſehen und
22 nicht vorher verſehen wäre **), ſo hat Hr. Dr. Bretſchneider ganz recht, daß es keine andere Wahl giebt, als entweder mit der Lehre von der göttlichen Gnade auch die ſtrenge auguſtiniſche Lehre von der Gnadenwahl anzunehmen, oder mit Pelagius auch die Lehre von der Gnade aufzugeben. Herr Dr. Bretſchneider nun ermuntert ſeine Confeſſionsgenoſſen zu dem lezten, wegen der unerträglichen und verderblichen Folgen, welche aus jener ſtrengen Erwählungslehre weiter hervorgehn; und indem er allerdings dem Calvin und den ſeinigen die Gerechtigkeit widerfahren läßt, daß ſie ſelbſt dieſe ſchrekklichen Folgerungen nie ge-

*) Vergl. Enchirid. 25. Quis porro tam impie desipiat, ut dicat Deum malas hominum voluntates, quas voluerit, quando voluerit, ubi voluerit, in bonum non potuisse convertere?

**) Calv. Instit. I, XVI, 2. Quisquis edoctus est Christi ore ... statuet quoslibet eventus occulto Dei consilio gubernari. — 4. Unde sequitur providentiam in actu locari; nimis enim insolite nugantur multi de mera praescientia.

zogen hätten, sondern sie immer von sich abgewendet, so beschuldigt er sie doch eben deshalb ihrerseits der Folgewidrigkeit, weil sie den Zusammenhang derselben mit ihren Sätzen nicht eingesehn, und es soll ihnen auch keine andere Wahl bleiben als entweder auch diese Folgerungen einzuräumen oder ihre Erwählungssätze und mit denselben dann auch die Lehre von der göttlichen Gnade aufzugeben. Dieses zeigt uns deutlich auf welchem Punkt der Streit nun schon lange gestanden hat, und wie nothwendig es ist, wenn man nach einer Gleichheit der Meinungen über diesen Punkt streben soll, ihn noch einmal durchzufechten. Denn so hat es schon immer gestanden, daß Calvin und die seinigen auf die entgegengesezte Parthei den Vorwurf des Pelagianismus zuwarfen, und daß diese wiederum den Calvin jener Folgerungen angeklagt haben, die auch Herr Dr. Bretschneider in seiner Meinung vorwirft. Die lutherischen Theologen haben gesucht jenen Stoß zu pariren und durch künstliche Formeln den Pelagianismus, Synergismus und Semipelagianismus von sich zu weisen, und auf die bloße Widerstandsfähigkeit die Verwerfung der calvinischen Theorie zu begründen. Dürfen wir nun Herrn Dr. Bretschneider als den Repräsentanten dieser Meinung ansehn: so wäre die Sache schon ohne uns von dieser Seite erledigt. Und sollten einige ihn auch nicht dafür erkennen, dasjenige aber was hier noch zur Erläuterung seines Satzes gesagt worden ist nicht recht zu widerlegen wissen: so würden sie doch zugeben müssen, daß die bloße Widerstandsfähigkeit uns unvermeidlich, wenn man sich nicht hinter dunkeln Formeln versteckt, sondern an das Licht der Anschauung hervortritt, entweder zur calvinischen Theorie zurükk oder zum vollen Pelagianismus hinüberführt. Eben so aber hat es auch auf der andern Seite gestanden; die Anhänger des Calvin haben immer jene Folgerungen geläugnet, die man ihrer Lehre aufbürden wollte, ihre Gegner aber haben diese Abwendungen niemals gelten lassen, sondern muthen ihnen fortwährend zu, entweder auch jene Folgerungen einzuräumen, oder wo nicht, ihre Erwählungslehre selbst ir-

gendwie abzuändern. Aber dies iſt keine Lage der Sache, bei der wahrheitsliebende und wiſſenſchaftliche Männer den Streit, wenn ſie anders einen Werth auf ihre Ueberzeugung legen, aufgeben können. Sondern entweder iſt auf einer von beiden Seiten ſei es eine Täuſchung oder ein Schein, und dann müſſen, da jede Täuſchung bei gutem Willen von beiden Seiten ſich auflöſen muß, und auch den künſtlich gewobenen Schein derjenige der die Wahrheit auf ſeiner Seite hat, wenn es ihm an dem nöthigen Geſchikk nicht fehlt, aufdekken wird, beide Theile, in der Ueberzeugung die Wahrheit auf ihrer Seite zu haben, den Streit immer wieder aufs neue führen, in der Hoffnung ihn mit mehr Geſchikk zu einem gedeihlicheren Ende zu bringen; oder die Wurzel des Streits geht bis in diejenige Tiefe der Geſinnung hinunter, wo die urſprünglichen Vorausſezungen ruhen, welche der Streit nicht erreicht, und dann muß dies wenigſtens klar eingeſehn werden, ſo daß man weiß man könne ſich nicht vereinigen, ſondern ſo geſinnte Menſchen würden immer die eine, und ſo wiederum geſinnte die andere Meinung hegen. Deshalb wollen wir nun ſehen, ob wir über das was aus der calviniſchen Theorie folgen ſoll, eben ſo weit ins klare kommen können, als wir über das Verhältniß der lutheriſchen Theorie zu der Lehre von dem menſchlichen Unvermögen gekommen ſind. Ich fange aber am liebſten mit demjenigen an, was aus der ſtrengen Erwählungslehre für das praktiſche Chriſtenthum folgen ſoll; denn gelingt es uns die Gemüther hierüber zu beruhigen, ſo werden beide Theile das übrige deſto unbefangener berathen können.

Herr Dr. Bretſchneider nun faßt (S. 99) dieſe alten Klagen ſo zuſammen, daß er unterſcheidet den Menſchen der ſich ſchon ſo weit gebeſſert fühlt daß er ſich unter die Erwählten rechnet, und den in welchem Tugend und Laſter noch im Streit liegen, und endlich den der ſich unfähig fühlt ſich aus den Banden der Sünde loszureißen; und daß er dann behauptet, der erſte müſſe durch die calviniſche Theorie zum Leichtſinn oder zum Stolz ge-

bracht werden, der zweite zum Leichtsinn oder zur Muthlosigkeit, der dritte aber zur Trostlosigkeit. Calvin aber und welche der seinigen in diese Uebel nicht hineingerathen, die haben nur eine zu starke moralische Natur gehabt, als daß der theoretische Irrthum seine sonst natürliche Anwendung auf das Leben hätte finden können. Ich meines Theils habe nur immer im voraus nicht glauben können daß Calvin diese Folgerungen seiner Lehre sollte übersehen haben, da er anderwärts auf den Troz und die Verzagtheit des menschlichen Herzens so bestimmte Rükksicht nimmt, und ausdrükklich sagt wie sehr man eben deshalb behutsam und genau sein müsse im Vortrag der Lehre. Denn so sagt er, wo er anfängt über den Verlust des freien Willens zu reden, Haec autem optima cavendi erroris erit ratio, si pericula considerentur quae utrinque imminent. Nam ubi omni rectitudine abdicatur homo, statim ex eo desidiae occasionem arripit, et quia nihil ad iustitiae studium per se valere dicitur, illud totum quasi iam nihil ad se pertineat susque deque habet. Rursum vel minutulum illi quippiam arrogari non potest, quin . . . et ipse temeraria confidentia labefactetur. (Instit. II, II, 1.) Also bei dem Vordersaz zwar, bei der Lehre von dem menschlichen Unvermögen, die eben hier anhebt, sollte er Rükksicht genommen haben auf den leichtsinnigen Stolz und die verzagte Trostlosigkeit, und gewußt wie unfehlbar man einem von beiden Vorschub thun müsse, sobald man von dem rechten Strich auch nur um ein weniges abweiche, und sollte eben dieses gleichsam als Probe der rechten und reinen Lehre angegeben haben, daß sie keines von beiden thun dürfe; bei dem Folgesaz aber, der Erwählungslehre selbst nämlich, sollte er dieses ganz vergessen haben, und gethan als ob von jener Doppelneigung des menschlichen Herzens nichts mehr zu besorgen wäre? Das wird mir schwer von einem so besonnenen Lehrer zu glauben! Und da er der entgegengesezten Meinung, die dem Menschen nicht ein bloßes Unvermögen zuschreibt, alle furchtbaren Folgen des leichtsinnigen Stolzes unverholen bei-

legt *), ſo iſt wol um ſo unwahrſcheinlicher, daß er nicht ſollte gefragt haben was wol ſeiner eigenen Lehre die Gegner vorwerfen könnten in Hinſicht der verzagten Troſtloſigkeit wenigſtens. Darum ſcheint mir müſſe doch der Verſuch gemacht werden zu ſehen ob nicht Calvin noch etwas anderes als das freilich wenig beweiſende Beiſpiel ſeiner eigenen ſtrengen Tugend, nämlich etwas in der Lehre ſelbſt, anführen könnte um jene Folgerungen zu widerlegen. Mir iſt es freilich wunderlich, daß ich nicht geradezu auf Calvin ſelbſt verweiſen kann, indem er da wo er
27 die Erwählungslehre vorträgt, nichts mehr davon ſagt, wie man ſich hüten müſſe dem immer nur Vorwände ſuchenden menſchlichen Herzen Vorſchub zu thun. Aber ſoll man nicht daraus ſchließen, da doch beide Lehren ſo genau zuſammenhängen, er habe es entweder dort ein für allemal geſagt, und alſo auch hier bedacht, wenn auch nicht wieder geſagt, oder er habe hier nicht mehr nöthig gehabt es zu bedenken, weil er dort nämlich den Anfang der Lehre glaubte an alle richten zu müſſen, welche, noch in ihrem natürlichen Zuſtande ſich befindend, erſt ſollten geneigt gemacht werden die Lehre von der göttlichen Gnade anzunehmen; hier aber, nachdem er dieſe ſchon hingeſtellt, ſeze er nun auch Leſer voraus, welche ſich von der Erkenntniß des menſchlichen Unvermögens zur Annahme der göttlichen Gnade hätten führen laſſen, und in denen alſo ſchon gewirkt ſei was die göttliche Gnade wirke. Wenn ihm nun Herr Dr. Bretſchneider ſeinen "ſo weit gebeſſerten daß er ſich unter die Erwählten rechne" als einen ſolchen bringt, und dieſer dem Calvin ſagt, Höre, du kannſt doch nichts dagegen haben, wenn ich nun auch wieder einige Sünden unterlaufen laſſe: denn Gott hat mich erwählt und

*) Quorsum enim pertinet vana omni fiducia fretos deliberare, instituere, tentare, moliri quae putamus ad rem pertinere, et deſici quidem ac destitui tum sana intelligentia tum vera virtute inter primos conatus, pergere tamen secure donec in exitium corruamus? Atqui non aliter succedere iis potest, qui se aliquid posse propria virtute confidunt. (Instit. II, I, 2.)

gebeſſert, die Seligkeit iſt mir beſtimmt, und wenn ich auch wieder falle, ſo ändert dies ja ſeinen unveränderlichen Rathſchluß nicht — was wird ihm Calvin antworten? Wol ſchwerlich etwas anderes als dieſes, Ob dich Gott erwählt hat, das kann ich nicht wiſſen; daß es ihm aber noch nicht gefallen hat dich zu beſſern, das weiß ich gewiß. Denn wäreſt du gebeſſert, ſo wür- 28
deſt du dich freilich, wenn dir wider Willen einige Sünden mit unterliefen, damit tröſten daß dieſes den göttlichen Rathſchluß nicht ändern könne; wie kannſt du aber, ein gebeſſerter, die Sünden mit unterlaufen laſſen wollen, da der erſte Anfang der Beſſerung doch, wie du aus deinem Paulus ſchon haſt lernen müſſen, darin beſteht daß man nicht einwillige in die Sünde, ſondern den Willen rein halte, — wenn du doch lieber die Sprache deines Schuzherrn führen willſt als die meinige, und lieber von Tugend und Laſter reden und von gut und böſe als mein Paulus und Auguſtinus und Luther und ich von Glauben und Unglauben und Fleiſch und Geiſt. Wenn du dich alſo für einen gebeſſerten hältſt, und doch willſt Sünden unterlaufen laſſen: ſo täuſcheſt du dich in einem von beiden, und die Folgewidrigkeit iſt in dir ſelbſt, und du mußt ſie nicht meiner Lehre zuſchreiben, ſondern an dieſer kannſt du vielmehr den Maaßſtab finden, der dir zu fehlen ſcheint um dich ſelbſt daran zu prüfen. Denn dem wahrhaft in der Heiligung begriffenen kann nie, weil ihm eben in der Heiligung der Geiſt Gottes das Zeugniß giebt daß er ein Kind Gottes ſei, im gläubigen Vertrauen auf ſeine Erwählung die Luſt ankommen zu ſündigen, ſondern nur im unbewachten Zuſtande, das heißt außerhalb des gläubigen Vertrauens kann ſie ihm ankommen, ſobald er aber ſeiner Erwählung und Heiligung, kurz ſeines Gnadenſtandes, gedenkt, muß ſie verſtummen, ſonſt müßte dieſer Stand ſelbſt verloren gehn und jenes 29
Zeugniß verſtummen. Auf die bewußtloſen und verworrenen Zuſtände des Menſchen aber kann die Lehre nicht anders eingerichtet werden, als nur ſo daß ſie aufmerkſam betrachtet den Menſchen zum richtigen Bewußtſein zurükkführt; und das wird

meine Lehre: dir auch thun. Um dich aber auf deine verworrene Rede aufmerksam zu machen und der bösen Lust die dich treibt eine heilsame Furcht entgegenzustellen, welche das Gleichgewicht wieder hervorbringe in welchem du für die Wahrheit empfänglich sein kannst, will ich dir die Worte des Augustinus, den ihr nur zu sehr über mir vergeßt, zurükkrufen, daß diejenigen welche hernach fallen auch damals als sie uns fromm zu leben schienen doch nicht wirklich lebten, und zwar von uns für erwählt gehalten wurden, es aber vor Gott nicht waren, und nicht aus der gemeinen Masse des Verderbens ausgeschieden *). Ueberhaupt aber giebt es keinen besseren Spiegel für dich als jene ganze Abhandlung des großen Kirchenlehrers. Denn wie der gläubige Knecht Gottes vom Geiste Gottes getrieben nicht anders kann als die strauchelnden und die unbußfertigen ermahnen und züchtigen, ohne daß er weiß ob es ihnen zum Heil ausschlagen wird oder zum Gericht **), wer aber wegen Ungewißheit des Erfolgs aufhören wollte zu ermahnen und zu züchtigen, der wäre nur ein Miethling: eben so kannst du rechnen, daß hast du etwas vom Geiste Gottes in dir, dieses auch gegen dich eben so han-

*) Aug. de corrept. et grat. 12. . et qui audito evangelio in melius commutati perseverantiam non acceperunt . . . non sunt ab illa conspersione discreti quam constat esse damnatam. 16. Qui vero perseveraturi non sunt ac sic a fide christiana et conversatione lapsuri sunt, ut tales eos vitae huius finis inveniat, procul dubio nec illo tempore quo bene pieque vivunt, in istorum numero computandi sunt. 20. Et sunt rursus quidam qui filii Dei propter susceptam vel temporaliter gratiam dicuntur a nobis, nec sunt tamen Deo. (1 Joh. 2, 19.) 22. Quia ergo non habuerunt perseverantiam, ita nec vere filii Dei fuerunt.

**) Ebendas. 25. Utrum autem ita sit vocatus quoniam qui corripit nescit, faciat ipse cum caritate quod scit faciendum; scit enim talem corripiendum facturo Deo aut misericordiam aut iudicium. 46. Nescientes enim quis pertineat ad praedestinatorum numerum, quis non pertineat, sic affici debemus caritatis affectu, ut omnes velimus salvos fieri.

dein wird, und nicht aufhören dich zu ermahnen und zu züchtigen wenn du könnteſt wollen die Sünde mit unterlaufen laſſen; findeſt du aber dieſe Züchtigung in dir nicht, ſo haſt du auch keine Urſache nach meiner Lehre zu glauben daß du gebeſſert biſt, ſondern du mußt meine Unterweiſung von vorn anfangen, und von deinem Unvermögen überführt erſt lernen nach der rechten Wahrheitsliebe, die nicht ſich ſelbſt belügt, und nach der rechten Freiheit, die nicht nach den Fleiſchtöpfen Aegyptens ſich zurükkſehnt, aufrichtig verlangen *); und wenn dann dein Verlangen durch die göttliche Gnade geſtillt und du wirklich ein gebeſſerter biſt, dann wollen wir von der Erwählungslehre, wenn ſie dir irgend noch gefährlich ſcheint, weiter reden. Und ſo wird demnach wer ein gebeſſerter iſt in Calvins Sinn niemals durch die Erwählungslehre zum Leichtſinn verführt werden, weil er weiß, er würde ſich dann der Zeichen der Erwählung entäußern, weil eine ſolche Verführung nur daher entſtehen konnte, daß ihm die Erwählung noch fehlt **), weshalb denn Calvin diejenigen, die ſolchen Vorwand nehmen, mit einem etwas unſaubern zwar aber nicht unverdienten Namen ſchilt. Eben ſo wenig aber iſt an eine unſichere Verzagtheit zu denken; ſondern der in Calvins Sinn durch den vom göttlichen Geiſt gewirkten Glauben gebeſſerte hält ſich an das Wort des Erlöſers, Wer an mich glaubt, der hat das ewige Leben; und in dieſem Beſiz hat er die Sicherheit ſeiner Erwählung ſo ſehr, daß wenn ſeine noch übrigen Schwachheiten ihm wollten zum Anſtoß gereichen, er in dem ſich immer erneuernden Bewußtſein der Thätigkeit ſeines Glaubens in der Liebe die Sicherheit ſeiner Erwählung immer wieder findet. Und niemand wird wol ſagen können daß dies ein künſt-

31

*) Homo nihil boni penes se reliquum esse edoctus . . doceatur tamen ad bonum quo vacuus est, ad libertatem qua privatus est aspirare. (Instit. II, II, 1.)

**) Si electionis scopus est vitae sanctimonia, magis ad eam alacriter meditandam expergefacere et stimulare nos debet quam ad desidiae praetextum valere. (Instit. III, XXIII, 12.)

licher Wall sei (Aphor. S. 103), sondern es ist der einfache Zusammenhang der Lehre; und eben das findet sich auch Sol. Decl. p. 805. 806. Kommt aber ein gebesserter, nicht durch die göttliche Gnade in Calvins Sinn, sondern der es zu sein glaubt durch seine eignen Kräfte, mit dem wird sich der streng folgerechte Calvin gar nicht einlassen über die Erwählungslehre. Wie sollte er auch? Sie ist ihm ja laut der durch das ganze dritte Buch laufenden Ueberschrift nichts anderes als die Lehre von der Art und Weise die göttliche Gnade in Christo aufzunehmen; jener aber will von der göttlichen Gnade überhaupt nichts wissen, und es giebt also für diese beiden noch gar keinen Gegenstand des Streites. —

Dem zweiten Manne aber, in dem sich nach Herrn Dr. Bretschneider Tugend und Laster noch streiten, und welcher denken muß, er könne im günstigen Falle bis die Gnade komme den Lüsten dienen, im ungünstigen aber wäre es ganz vergebens wenn er etwas anfangen wollte was doch nicht könne zu Stande kommen, diesem, wenn er das bisherige schon mit angehört, hat Calvin wol nur wenig zu sagen. Zuerst wol dieses, daß er ganz Recht habe und zwar nicht nur im ungünstigen sondern auch im günstigen Falle, wenn er meine, es sei vergebens für ihn etwas anzufangen zu seiner Besserung; denn er könne auch nichts anfangen, sondern nur Gott. Zweitens aber, wenn er doch wollte den Lüsten dienen, so hätte er Unrecht zu sagen, Tugend und Laster stritten sich um ihn. Denn die Heiligkeit des Lebens sei ja nur im Wollen, wer aber wolle den Lüsten dienen und sich dazu eine Rechtfertigung mache, an den sei von der Lust zur Heiligung noch gar nichts gekommen. Werde er aber jemals ein Bestreben haben nach einem frommen Leben: so dürfe er auch gar nicht glauben daß er seine Mühe verliere; denn dieses Bestreben könne nirgend anders herkommen als von der Erwählung selbst *), eben weil er es nicht angefangen habe, sondern der gött-

*) Quod autem suas blasphemias longius extendunt, dum enim qui sit

liche Geist. — Den dritten endlich, der sich unfähig fühlt sich selbst zu bessern, würde Calvin trösten, und ihm sagen, wenn mit diesem lebendigen Gefühl seiner Unfähigkeit nur in ihm der Wunsch nach Besserung von dem er rede wirklich verbunden sei, und er diesen nicht nur im Munde führe, sondern auch im Herzen, so solle er sich hüten vor der Gotteslästerung, zu glauben, Gott verhärte ihn. Denn dieser Wunsch sei ja keine Verhärtung, sondern eine Erweichung, und er solle ihn als ein vorläufiges Zeichen annehmen, daß er mit dem göttlichen Geist, der allein seine Erneuerung bewirken könne, schon in Berührung stehe. Und so wird auch diesem die Erwählungslehre nicht zum Nachtheil und zur Trostlosigkeit gereichen, und es scheint aus allen diesen Fällen gar nicht hervorzugehen, daß wie Hr. B. S. 98 behauptet die calvinische Erwählungslehre consequent aufs Leben angewendet der Moral schädlich und sehr schädlich werden könne und müsse; sondern nur wenn man fremdartige Ansichten mit hinein mischte, könnte sie vielleicht schädlich werden, welches aber doch ihr selbst nicht darf zum Vorwurf gereichen.

Worin aber das eingemischte fremdartige in den hier gemachten Anwendungen bestehe, das kann nach dem gesagten nicht schwer sein zu finden. Zuerst nämlich scheint Hr. Dr. Bretschneider vorauszusezen, es könne jemand nach der Tugend, oder, um diesen daß ich nicht sage heidnischen wenigstens mehr bürgerlichen und philosophischen Sprachgebrauch mit einem theologischen zu vertauschen, nach dem frommen Leben verlangen nicht an und für sich, sondern nur um der Seligkeit willen, als ob diese der Zwekk und jenes das Mittel dazu wäre, beides aber von einander verschieden, und als könne einer von einem solchen Verlangen aus es schon bis auf einen gewissen Punkt gebracht

---

a Deo reprobatus perditurum operam dicunt, si innocentia et probitate vitae se illi approbare studeat, in eo vero impudentissimi mendacii convincuntur. Unde enim tale studium oriri possit nisi ex electione? (Instit. III, XXIII, 12.)

haben im heiligen Leben; sei er aber durch Gebrauch dieſes Mittels einmal ſeines Zwekkes, der Seligkeit, ſicher, dann wolle er natürlich wieder zu den Lüſten und Begierden zurükk. Aber dies iſt gar nicht Calvins Vorausſezung, welcher von Anfang an ſeinem Schüler ſagt, das ſelige Leben beſtehe in der Erkenntniß Gottes, und die Erkenntniß Gottes ſei in der Erkenntniß ſeiner Werke, und alſo am meiſten ſeiner Geſeze; und welcher ſich an Paulus hält, behauptend, der inwendige Menſch durch den Geiſt Gottes gewekkt und geboren habe eine Luſt am Geſez Gottes, und mit dieſer Luſt könne er nicht zu den Lüſten zurükk wollen, ſondern immer nur ſich ihnen mehr und mehr entziehen. Von Calvins Vorausſezung alſo findet ein ſolcher Gedankengang wie oben durchgeführt worden gar nicht ſtatt, weil das fromme Leben und die Seligkeit eines und daſſelbe iſt; und wenn Calvin begehrt, dem Volk ſolle ſeine Erwählungslehre fleißig vorgetragen werden, ſo hat er doch gewiß nur verlangt, ſie ſolle im Zuſammenhange mit ſeinen Vorausſezungen vorgetragen werden. In jener entgegengeſezten Vorausſezung aber von einem Beſtreben nach einem heiligen Leben nur als Mittel zu ich weiß nicht was für einer davon ganz verſchiedenen Seligkeit ſcheint mir überhaupt auch noch keine Moralität zu liegen, der etwas ſchädlich werden könne. Wollte aber Herr Dr. B. zugeben, dieſes ſei noch keine Moralität, aber jene Lehre hindere eben das Entſtehen der Moralität: ſo kann ich auch das nicht zugeben, weil ſie eben ausſagt, der in uns wohnende und wirkende göttliche Geiſt höre nie auf zu belehren, zu ermahnen, aufzuregen und zu erweichen, und weil nur auf dieſe Weiſe nach der Behauptung jenes Syſtems die Moralität in dem einzelnen entſtehn kann. — Nicht minder fremdartig aber iſt dieſes, daß Herr Dr. B., ohnerachtet er ſo vollkommen eingeſtanden hat, Calvins Erwählungslehre hange auf das innigſte zuſammen mit der Lehre vom Unvermögen des Menſchen, nun doch, indem er die richtige Anwendung jener Lehre auf das Leben zeigen will, einen Menſchen herbeibringt, welcher den göttlichen Rathſchluß ſelbſt ohne den göttli-

chen Geist durch eigene Kraft ausführen will, wenn doch die Ausführung desselben nach Calvin auf dem Glauben der durch die Liebe thätig ist beruht. Daß nun dieses nicht angeht, und daß ein solcher immer in sein Verderben rennt, steht im Calvin auf allen Blättern, und wir haben es ihn oben schon sagen lassen (Instit. II, II, 1.); so daß er sich gar nicht wundern wird, wenn unsers Verfassers Schüzlinge sich schon bei den ersten Schritten vom wahren Verstande sowol als von wahrer Tugend entblößt zeigen; und er wird nur wiederholen, daß im Verständniß der göttlichen Geheimnisse jeder nur soviel vermöge als er von der göttlichen Gnade sei erleuchtet worden *). Ja er würde vielleicht behaupten, daß solche Menschen sich auch in jeder andern Meinung verirren müßten in Leichtsinn oder Trostlosigkeit. Denn bei der ächt lutherischen Theorie kann die Lehre von der Verlierbarkeit der Gnade **) eben so den einen leichtsinnig machen, den andern in Trostlosigkeit hineinschrekken, je nachdem einer meint, wegen jener Verlierbarkeit sei es am sichersten den Gnadenstand überall aufzuschieben, bis die Neigungen und Leidenschaften durch die er am leichtesten verloren gehe schon abgestumpft seien, oder der andere bedenkt, wie leicht es sei zu fallen, und wie leicht auch in diesem Zustande zu sterben, und wie dann alle frühere Mühe und Arbeit verloren sei. Ja auch wer

*) Si quod petimus a Deo deesse nobis confitemur . . nemo iam fateri dubitet, se tantum ad intelligenda Dei mysteria valere, quantum eius gratia fuerit illuminatus. (Instit. II, II, 21.)

**) Diese nämlich wird von vielen lutherischen Theologen ausdrükklich behauptet, und noch neuerlich von Hrn. Ammon, Glükkwünschungsschreiben S. 40. Wiewol aus den Worten Epit. IV. p. 591, Praeterea reprobamus atque damnamus dogma illud, quod fides in Christum non amittatur, et spiritus sanctus nihilominus in homine habitet etiamsi sciens volensque peccet cet. nicht grade dieses folgt, zumal wenn man damit vergleicht Sol. decl. XI. p. 802. Idem in aeterno suo consilio proposuit, se iustificatos etiam in multiplici et varia ipsorum infirmitate adversus diabolum mundum et carnem defensurum, . . . et si lapsi fuerint manum suppositurum.

ſeine Seligkeit ohne Gnade ganz allein ſchaffen will, wenn er ſich nicht ſo hoch verſteigt ſich eine abſolute und unendliche Kraft beizulegen, kann eben ſo durch die Ueberlegung, wie ſehr ſeine eigenen Bemühungen könnten durch die Umſtände unterſtüzt werden oder gehemmt und Verſuchungen abgelenkt oder herbeigeführt, je nach Beſchaffenheit ſeiner Gemüthsart der leichtſinnigen Verzweiflung anheimfallen, welche alles will aufs Glükk ankommen laſſen, oder der troſtloſen, welche zwar einſieht alles ſtehe in der Hand Gottes, aber doch nicht das Herz hat Gott zu vertrauen, weil dies dem Menſchen nur durch die Gnade kann gegeben werden. Seine eigene Lehre aber iſt Calvin weit entfernt, wiewol die Aphorismen S. 101 dies ſagen, für gefährlich zu halten. Vielmehr verlangt er nichts, als daß ſie in ihrem rechten Zuſammenhange gefaßt und in ihrem eigenthümlichen Gebiet angewendet werde. Sie iſt ihm eine Lehre der Schrift, und ſo ſehe ich ſie auch an, und wenn Hr. Dr. B. (Aphorism. S. 102) mir ſcheint den Vorwurf zu machen, ich habe ſie zu einer Aufgabe für die ſpeculative Philoſophie ſublimiren wollen, ſo iſt das ein Mißverſtändniß, zu welchem ich nicht wüßte die Veranlaſſung gegeben zu haben; für mich wenigſtens ſind die Lehren von der göttlichen Gerechtigkeit und von der göttlichen Allmacht *) auch Lehren der chriſtlichen Kirche. Aber als Schriftlehre will nun Calvin ſie auch nur in der chriſtlichen Kirche, wo der Schrift geglaubt wird, vorgetragen haben, und nur in Chriſto ſoll der Chriſt ſeine Erwählung betrachten **); unter dieſer Bedingung aber verſpricht er eine nicht nur ſichere, ſondern auch angenehme Fahrt ***). Und dieſes in derſelben Stelle, die Herr Dr. B. (S.

*) S. An Hrn. Dr. Ammon S. 61.

**) Quod si in eo (Christo) sumus electi, non in nobis ipsis reperiemus electionis nostrae certitudinem, ac ne in Deo quidem patre si nudum illum absque filio imaginamur. Christus ergo speculum est in quo electionem nostram contemplari convenit et sine fraude licet. (Instit. III, XXIV, 5.)

***) Et vero licet periculosi maris instar habeatur praedestinationis

101) anführt, die er aber theils nicht weit genug verfolgt, theils auch darin überſehen zu haben ſcheint daß die gefährliche Nachſuchung nicht ſowol in den Zweifeln an der Erwählung beſteht als vielmehr darin wenn der Menſch zugleich von einer verkehrten Begierde außerhalb des rechten Weges danach zu forſchen heimgeſucht wird; und dies iſt eben das oben angeführte ſich muthwillig in Gefahr begeben. Die Zweifel ſelbſt aber ſollen dem der noch nicht gläubig iſt zur Selbſtprüfung und Erweckung dienen, dem gläubigen aber werden ſie von ſelbſt verſchwinden, wenn er ſich von Calvin ſteuern läßt, und in dem Forſchen nach der Gewißheit ſeiner Erwählung ſich an die ſpäteren Zeichen hält, welche ſichere Zeugniſſe derſelben ſind *). Denn das könne jeder wiſſen, ob er mit Chriſto in Gemeinſchaft ſtehe, und 39
daran habe er ein hinlänglich deutliches Zeugniß daß er im Buche des Lebens geſchrieben ſei **). Dieſe wirkſame Berufung ***) ſei das erſte Zeugniß der Erwählung, und die Rechtfertigung das zweite †). Und wer einmal ſo in den Schuz Chriſti gekommen, der ſei auch ſicher daß Chriſtus für ihn daſſelbe wie für Petrus erbitten und erlangen werde, daß nämlich ſein Glaube nicht aufhöre ††). Wenn aber Calvin zugiebt, daß

---

disputatio, patet tamen in ea lustranda tuta et pacata addo et iucunda navigatio, nisi quis periclitari ultro affectet. (Ebendaſ. 4.)

*) Ita optimum tenebimus ordinem, si in quaerenda electionis nostrae certitudine in iis signis posterioribus quae sunt certae eius testificationes haereamus. (Ebendaſ. 4.)

**) Satis perspicuum firmumque testimonium habemus nos in libro vitae scriptos esse, si cum Christo communicamus. (Ebendaſ. 5.)

***) Instit. I, VI, 1.

†) Iam vero in electis vocationem statuimus electionis testimonium, iustificationem deinde alterum eius manifestandae symbolum, donec ad gloriam in qua eius complementum extat pervenitur. (L. III, XXI, 7.)

††) Iam vero neque hoc dubium est, quum orat Christus pro omnibus electis, quin idem illis precetur quod Petro, ut nunquam deficiat fides eorum. Ex quo elicimus extra periculum defectionis esse, quia

auch dem Gläubigen Zweifel an seiner Erwählung entstehen können die eine solche Belehrung nöthig machen: so sucht er den Grund derselben nicht darin daß die Erwählung allein von Gottes Willen abhängig und der Mensch unvermögend sei selbst seine Seligkeit zu schaffen, sondern aus der Frage, woher er die Offenbarung seiner Erwählung habe, weil nämlich jeder sie gern handgreiflicher in einem höheren Grade christlicher Vollkommenheit oder augenscheinlicher in einem mittheilbaren Buchstaben haben möchte. Darum besteht nun seine Heilung dieser Zweifel nur darin daß er auf das fortschreitende Werk des heiligen Geistes in den Seelen der Gläubigen aufmerksam macht. Wer also dem Calvin nur zugiebt, daß der göttliche Geist allein es ist der den göttlichen Rathschluß in den erwählten ausführt, und wer mit ihm kein anderes praktisches Christenthum anerkennt als das freie Walten dieses Geistes, der kann keinen Nachtheil für das praktische Christenthum von einer Lehre sehen, welche nichts anderes ist als der einfache Ausdruck von dem natürlichen Gefühl über das Wirken dieses Geistes, der da wohnt wo er will. Will man aber auf der einen Seite zwar anerkennen, wie genau Calvins Lehre mit der von dem menschlichen Unvermögen und der göttlichen Gnade zusammenhängt, auf der andern Seite aber doch diese Lehre anwenden auf eine Praxis, welche unabhängig ist von der göttlichen Gnade und aus der Selbstgenugsamkeit des Menschen hervorgehen soll, eine Praxis welche aber Calvin vielleicht gar nicht einmal recht eine christliche genannt haben würde: dann freilich müssen Nachtheile entstehn für ein solches praktisches Christenthum; aber Calvin und die seinigen bleiben davon ungefährdet, und es folgt nichts daraus als daß man nicht zweierlei entgegengesezte Lehren untereinander mischen darf, oder sie zersezen sich.

---

eorum pietati constantiam postulans filius Dei repulsam passus non est. Quid hinc nos discere voluit Christus, nisi ut confidamus perpetuo nos fore salvos, quia illius semel facti sumus. (L. III, XXIV, 6.)

Dieses nun haben wir hoffentlich abgewischt von der calvinischen Lehre, daß sie richtig verfolgt das Streben nach der Heiligung zerstöre. Die pelagianischen Gegner derselben *) werden 41
sich überzeugt haben daß die augustinischen Christen auch ein praktisches Christenthum haben, und daß sie in diesem auch durch ihre Prädestinationslehre nicht im mindesten gestört werden. Die selbst in dem Grundsaz augustinischen Gegner derselben werden, ohne daß ich ihnen hier schon eine Entscheidung abfordern wollte, wer folgerechter sei, sie oder die Calviniſten, doch gestehen müssen daß auch in ihnen der Geist Gottes eben so zu eigner und fremder Heiligung wirksam sei, ohne daß sie dies an ihre Meinung von der Erwählungslehre gebunden fühlten. Und nachdem wir nun hievon losgekommen sind, wird sich alles übrige wie ich hoffe mit beiden Theilen gelassener überlegen lassen. Denn es ist freilich schwer mit einem Menschen in der gehörigen Ruhe und mit einem glükklichen Erfolge zu streiten, wenn man die Meinung hegt, er gehe auf einem Wege, auf dem er nicht fortwandeln könne ohne sich der Tugend und der Glükkseligkeit zugleich abzusagen und sich der Trostlosigkeit und dem Laster zu ergeben. Die beunruhigte Liebe hindert dann nur gar zu leicht die Genauigkeit im Streit; weil man eben so sehr bewegen will als überzeugen, so häuft man auch die minder triftigen Gründe, und der Gegner der nicht von gleichem Interesse bewegt wird zieht sich um so leichter aus der Schlinge. So scheint es mir 42
in dem Streit gegen die Lehre des Augustinus und Calvin schon immer und auch noch neuerlich ergangen zu sein; und wir wollen ein wenig sichten, welche Einwendungen denn nach dem zugestandenen Vordersaz noch gelten oder nicht. So wird z. B. in den Aphorismen (S. 102) gesagt, an jene Klippe, an wel-

*) Ich will dieser Benennung keineswegs eine verkezernde Kraft beilegen, verstehe auch nicht allein den strengen Pelagianismus darunter, sondern alle die verschiedenen Abstufungen in denen man von der Lehre des Augustinus abgewichen ist.

cher es ſo ſchwer ſei, wenn man die Prädeſtinationslehre annimmt, nicht zu ſcheitern, werde man unvermeidlich herangetrieben durch das aus der Vernunft nothwendig hervorgehende Beſtreben die höchſten Regeln der göttlichen Weisheit aufzuſuchen. Allein wenn einmal zugegeben iſt, die auguſtiniſche Erwählungslehre folge ſtreng aus der Lehre von dem menſchlichen Unvermögen: ſo folgt ja aus eben dieſer Lehre, daß die menſchliche Vernunft müſſe abgehalten werden in die Tiefen der göttlichen Weisheit eindringen zu wollen, weil ſie ſich aus Unvermögen nothwendig verwirren müſſe; die von ihrem Unvermögen überzeugte und von dem göttlichen Geiſt erleuchtete Vernunft aber begehrt auch die göttliche Weisheit nur aus der Schrift und der eigenen Erfahrung kennen zu lernen, und will über dieſe nicht hinausgehn, und jenes iſt alles was Calvin predigt, dieſes alles wovor er warnt. Daher hierüber die ſymboliſchen Schriften der lutheriſchen Kirche, welche von der gleichen Vorausſezung des menſchlichen Unvermögens ausgehn, auch ganz das gleiche enthalten *). Eben ſo rechnet unter die andern erweislichen Lehren des Syſtems und der Schrift denen Calvins Theorie widerſtreite Herr Dr. B. auch (S. 96) den Glauben an die ſittliche Freiheit des Menſchen, indem ſie behaupte daß alle Menſchen das Vermögen das Sitten-

*) Epitome, p. 619. Vera igitur sententia de praedestinatione ex Evangelio Christi discenda est. . . Huc usque homo pius in meditatione articuli de aeterna Dei electione tuto progredi potest, quatenus videlicet ea in verbo Dei est revelata . . . reliquae cogitationes ex animis piorum penitus excutiendae sunt. — Sol. decl. p. 809. Huc usque sacra scriptura in revelando divinae praedestinationis mysterio progreditur. Quod si intra has metas nos continuerimus, profecto doctrina illa amplissimam consolationis materiam nobis suppeditabit . . . Hac etiam doctrina omnes falsae opiniones et errores de viribus naturalis nostri arbitrii evertuntur, quia manifestum est, quod Deus in suo consilio ante mundi secula decreverit atque ordinarit, quod omnia, quae ad conversionem nostram pertinent, ipse virtute spiritus sui sancti per verbum in nobis efficere et operari velit.

geſez zu erfüllen verloren hätten. Allein das Syſtem der lutheriſchen Kirche behauptet ja dieſen Verluſt eben ſo beſtimmt und unumwunden als die calviniſche Theorie, wie denn dieſer Saz nur ein anderer Ausdrukk iſt von jener Lehre vom menſchlichen Unvermögen, und ſchon an ſich klar iſt, daß wenn ein Saz eines Syſtems das menſchliche Unvermögen zum Guten behauptet, unmöglich ein anderer Saz deſſelben Syſtems eine ſolche moraliſche Freiheit des Menſchen behaupten könne, welche das Vermögen enthalte den Willen Gottes zu erfüllen. Vielmehr hebt nach dem Syſtem auch der lutheriſchen Kirche dieſe Freiheit erſt an in dem Zuſtande der Begnadigung und der Wiedergeburt, die eben eine Geburt in dieſe Freiheit iſt; dem natürlichen Menſchen aber geſtattet das Syſtem nur in weltlichen Dingen die Freiheit, daß er die Begierde überwinden könne durch die Ein- 44
ſicht, und den ſelbſtſüchtigen Trieb durch den geſelligen, aber weder jene Einſicht noch dieſer Trieb vermögen an ſich das göttliche Geſez zu erfüllen. Doch dieſen Vorwurf nimmt Herr Dr. B. hernach (S. 103) gewiſſermaßen zurükk, indem er zugiebt die Erwählungslehre betreffe nicht eigentlich die Frage vom Verhältniß der moraliſchen Freiheit zu Gottes Regierung, wiewol er vorher behauptet ſie löſe die moraliſche Natur auf um die Willkühr Gottes zu erheben. Darum wollen auch wir hiebei für jezt nicht länger verweilen, und auch das nicht weiter aufnehmen, wiewol auch dieſes öfter vorkommt (S. 42 und S. 98), daß dieſe Lehre mit den öfteren ernſtlichen Ermahnungen ſtreite, daß der Sünder ſich beſſern und ſeine Seligkeit ſuchen ſolle; denn hierauf iſt ſchon oben beiläufig aus dem Büchlein des Auguſtinus de corr. et gr. geantwortet. Oder müſſen wir nicht auf dieſelbe Art wie wir uns erklären daß wir ſelbſt andere ermahnen und züchtigen, uns auch erklären daß die heiligen Männer Gottes in und außer der Schrift eben dazu durch denſelben Geiſt getrieben wurden? Und iſt nicht offenbar, daß nur durch ſolche Aufforderungen der Sünder ſelbſt zum unmittelbaren Bewußtſein ſei es nun ſeines Unvermögens oder ſeiner Verſtokktheit

kommen kann? Denn wenn er nun ſeinem Können unthätig zuſieht bei vorgegebenem Wollen, ſo muß er doch fühlen daß der Menſch nichts ſich ſelbſt weniger geben kann als dasjenige was den ſchlummernden Willen wekkt und reizt. Dieſes alſo
45 laſſen wir, und eilen zu dem Haupteinwurf, welcher wol vorzüglich Luthers und Melanchthons Abweichung von der ſtrengen Lehre des Auguſtinus veranlaßt hat, und alſo auch noch für alle diejenigen gilt, welche wie Calvin von der Vorausſezung des menſchlichen Unvermögens ausgehn, nämlich jene ſtrenge Vorherbeſtimmungslehre ſtreite mit der Schriftlehre von der Allgemeinheit der Erlöſung durch Chriſtum. Dieſer Einwurf kommt in den Aphorismen unter drei verſchiedenen Geſtalten vor; einmal S. 96, die calviniſche Theorie behaupte daß die Anſtalten Gottes zur Wiederherſtellung der ſittlichen Freiheit nur auf einige nicht auf alle berechnet ſeien; dann S. 98, ſie ſtreite mit der feierlichen Verſicherung des Apoſtels (Röm. 5, 12—19) daß die Erlöſung durch Chriſtum eben ſo allgemein ſei, und ſich eben ſo auf alle Menſchen erſtrekke, wie allgemein die Sünde und ihre Strafen ſeien; endlich S. 103, die ganze Lehre betreffe den Saz, ob Gott *wolle* daß das ganze durch die Erbſünde der Verdammniß ſchuldige menſchliche Geſchlecht durch Chriſtum gerettet werde, und ob er die dazu erforderlichen Mittel keinem verſage, oder ob er dieſes *nicht wolle* und daher einem Theil die Mittel dazu vorenthalte? Gewiß es iſt nicht umſonſt, daß der gelehrte Vf. dieſen Einwurf an drei verſchiedenen Stellen auf verſchiedene Weiſe vorgetragen hat, und es iſt unſere Schuldigkeit, daß wir verſuchen jedem dieſer Ausdrükke auch eine eigene Anſicht abzugewinnen, und dieſer eine eigene Behandlung angedeihen zu laſſen. Zuerſt alſo, die calviniſche Theorie behaupte, die
46 Anſtalten Gottes zur Wiederherſtellung der ſittlichen Freiheit ſeien nur auf einige nicht auf alle berechnet. Dieſen Pluralis aber wollen wir uns zur Vermeidung aller Irrthümer gleich in den Singularis verwandeln; denn die Kirche kennt nur die eine Anſtalt Gottes zur Wiederherſtellung der Menſchen, durch Chri-

stum nämlich. Daß nun nicht alle Menschen durch Christum wirklich wiederhergestellt werden, sondern einige begnadigt werden, andere verloren gehen, dieses nimmt die lutherische Kirche eben so gut an als Calvin. Es kommt also nur darauf an, wie Gott berechnet hat. Die lutherische Kirche nun sagt, Gott habe die Erlösung auf alle berechnet, aber diejenigen welche sie nicht annähmen gingen wegen ihres Widerstandes verloren. Also gegen die göttliche Berechnung? aber das hält gewiß schon schwer zu sagen: denn wird einmal angenommen Gott berechne, so muß er auch richtig berechnen. Man muß also sagen, Gott habe die Erlösung so berechnet, daß alle erlöst werden könnten, aber daß auch diejenigen, welche sie nicht annehmen wollten, verloren gingen. Daß dies auch Calvin zugeben kann, werden wir hernach sehen; nur ist dies ein Punkt, auf welchem er nicht stehen bleiben kann, sondern er meint, Gott müsse es so verordnet haben daß einige widerstehen müssen. Wenn wir nun einmal von der immer verwirrenden Vorstellung eines besondern göttlichen Rathschlusses in Bezug auf die einzelnen Menschen absehen, und uns nur an die ohnstreitig von Gott verordnete Art halten, wie das Evangelium verbreitet werden sollte, und an die ebenfalls von ihm verordnete Art, wie vorher die menschlichen Dinge sich gestaltet hatten: so müssen wir wol sagen, aus beidem zusammen genommen, also aus dem göttlichen Rathschluß, folge nothwendig, daß nicht alle, an welche das Evangelium erging, es annehmen konnten. Eben weil es ein geschichtlich entstehendes, durch menschliche Rede und Einwirkung sich verbreitendes war: so konnte es auch nicht anders als den allgemeinen geschichtlichen Gang gehen, daß aus einer großen Erregung sich nur einiges wenige wirklich gestaltet und zum neuen Leben sammelt, und nur indem unaufhörlich diese Ausdehnung und Zusammenziehung sich wiederholt, wächst allmählig das neue lebendige ganze. Das Judenthum hätte nicht bestehen können ohne Eiferer, welche die übrige Masse zusammenhielten; und unter den Eiferern für eine unvollkommne Sache muß es auch falsche geben, welche um das

alte feſtzuhalten auch das beſſere neue verſchmähen. Wären ſolche nicht geweſen, ſo wäre ſchon lange das Judenthum zerfallen, und die Möglichkeit wäre nicht geweſen, daß das Chriſtenthum hätte durch daſſelbe in ſeinen zarten Anfängen können genährt und geſchüzt werden. Waren aber ſolche: ſo mußte es auch Verwerfer des Chriſtenthums geben. Aber eben ſo mußte unter den Heiden die gewaltige Maſſe des Verderbens ſein, wenn einige ſich an ein ſonſt ſo verachtetes Volk wie die Juden anſchließen ſollten, und ſo das Chriſtenthum an die Heiden übergehn; aber unter jener Maſſe mußten dann auch die Verächter des Chriſtenthums ſein. Alſo ſcheint hier der gute Erfolg nicht anders als mit dem Mißerfolg auf der andern Seite zugleich berechnet geweſen zu ſein; wie denn ein allmählig ſich verbreitendes ohne Widerſtand nicht kann gedacht werden, und Widerſtand nicht ohne daß einige bis an ihren Tod darin befangen bleiben. Ich will dieſes nur als einen vorläufigen Wink hinſtellen, nicht als eine ſtrenge Argumentation; aber der Ausdrukk berechnen ladet auch nur zu einer ſolchen ein; und ich will aus dem geſagten kein anderes Reſultat ziehen, als daß wenn wir die Sache von Seiten des Berechnens anſehn, dieſe Betrachtung ſich mehr der calviniſchen Formel anſchließt, welche Gott als gleich thätig in der Vorherverſehung anſieht in Bezug auf diejenigen welche begnadigt werden, und auf die welche verloren gehn, indem aus der göttlichen Kraft des Evangelii das eine und aus der menſchlichen Geſtalt deſſelben das andere folgt, nicht aber an diejenige Formel, welche nur für die einen eine Vorherverſehung Gottes annimmt, für die andern aber nicht *), weil nämlich die Gelangung der einen zum Heil ſich nicht berechnen läßt ohne daß der

*) Praescientia enim vel praevisio Dei . . . ad omnes creaturas tam malas quam bonas extenditur. . . Aeterna vero electio seu praedestinatio Dei ad salutem non simul ad bonos et ad malos pertinet, sed tantum ad filios Dei, qui ad aeternam vitam consequendam electi et ordinati sunt priusquam mundi fundamenta iacerentur. (Solid. declar. XI. p. 798.)

andern Entfernung davon auch berechnet werde. Und ganz auf dieselbe Weise ist auch die Berechnung Pauli *) angelegt; denn das konnte er sich doch nicht bergen, als er eine Zeit nach der andern hingehen sah, ohne daß das Volk Israel in Masse das Evangelium annahm, daß die πρόσληψις V. 15 nicht auf dieselben Individuen gehe wie die ἀποβολή; sondern wenn er den Gegenstand beider als denselben bezeichnet, so meint er das Volk in der Aufeinanderfolge seiner Geschlechter, und die verlornen bleiben immer verloren, und nur aus ihrem παράπτωμα konnte die σωτηρία den Heiden kommen. — Doch dem wird nun eben zweitens eine andere feierliche Versicherung desselben Apostels entgegengestellt **), daß nämlich die Erlösung durch Christum eben so allgemein sei und sich eben so auf alle Menschen erstrekke, wie allgemein die Sünde und ihre Strafen seien; und gegen diese Versicherung streite die calvinische Theorie. Ehe ich mich aber hierauf einlasse, kann ich eine allgemeine Bemerkung darüber nicht zurükkhalten, wie in diesen und andern dogmatischen Streitigkeiten gewöhnlich die Schriftstellen gebraucht werden; denn auch bei Herrn Dr. B. finde ich dasselbe. Er sezt S. 87—94 auseinander, die lutherische Theorie beruhe auf ausdrükklichen und deutlichen Schriftstellen, die calvinische hingegen werde nur gefolgert und abgeleitet, mit den ausdrükklichen und deutlichen Stellen aber stehe sie im Widerspruch. Ich nun glaube, daß dies ein Unterschied ist der zwar für den volksmäßigen Schriftgebrauch wichtig ist, weil nämlich auf der einen Seite den Folgerungen und Ableitungen nicht alle folgen können, auf der andern aber das ausdrükkliche und deutliche sich ihnen besser einprägt; auf dem wissenschaftlichen Gebiet aber, meine ich, sollte er gar nicht vorgebracht werden. Denn deutlich ist jede Stelle nur durch den Zusammenhang, und ausdrükklich ist auch das buchstäbliche nur sofern der Zusammenhang bestimmt hat wie

*) Röm. V, 11—24.
**) Röm. V, 12—19.

buchſtäblich es genommen werden muß oder auch nicht darf. Alles Folgern aber und Ableiten iſt auch nichts anderes als eine Beſtimmung durch den Zuſammenhang, und alſo zwiſchen beiden an ſich gar kein Unterſchied. Das ſchlimmſte aber iſt dieſes, daß wenn man den Unterſchied einmal angenommen hat, es auch dem unbefangenſten und unparteiiſchſten kaum möglich iſt ihn rein und gleich anzuwenden, ſondern ſeine dogmatiſche Anſicht wirkt ein auf ſeine hermeneutiſchen Operationen. Herr Dr. B. zum Beiſpiel ſieht als eine ausdrükkliche und deutliche Stelle für die lutheriſche Theorie an 1 Tim. 2, 4, wo freilich ſteht, Gott wolle daß alle Menſchen ſelig werden und zur Erkenntniß der Wahrheit kommen. Allein da es nur da ſteht um zu beweiſen daß die Fürbitte Gott wohlgefällig ſei, und V. 1 *πάντων ἀνθρώπων* auch nur auf eine ſehr loſe Weiſe ſteht, indem nur die *βασιλεῖς* und die *ἐν ὑπεροχῇ ὄντες* herausgenommen werden ohne die Geſammtheit irgend weiter zu theilen: ſo muß man ſehr zweifelhaft werden, ob man es mit dem Ausdrukk *πάντας ἀνθρώπους* genauer nehmen dürfe; und ich würde dies eher verneinen und die Stelle ſchwerlich für eine ausdrükkliche und deutliche Beweisſtelle halten, ſchon weil ſie nur beiläufig iſt und auf einen unbeſtimmt gehaltenen Ausdrukk zurükkgeht.
51 Und wie ſteht es erſt mit Tit. 2, 11, wo zwar von allen Menſchen die Rede iſt, aber gar nicht von Beſtimmung derſelben, ſondern von erſchienen ſein für dieſelben; und buchſtäblich konnte doch Paulus gar nicht ſagen daß die Gnade in Chriſto damals ſchon allen Menſchen erſchienen ſei; ſo daß man daraus nur deſto deutlicher ſieht, wie wenig man es überall mit einem Ausdrukk wie alle Menſchen genau nehmen dürfe, wenn nicht noch ein beſonderer Nachdrukk darauf gelegt wird. Dort aber wird nun gar nur geſagt, die heilſame Gnade ſei allen Menſchen erſchienen als eine ſolche die uns, die Chriſten, unterweiſe zu einem frommen und züchtigen Leben in der Welt; und alſo beweiſet die Stelle gar nichts, nämlich gegen die calviniſche Lehre. Denn für dieſelbe kann man dieſen Unterſchied zwiſchen den allen denen

sie erschienen ist, und den uns die sie wirklich unterweiset, gar leicht geltend machen. Und die andern Stellen sind, daß ich es grade heraus sage, noch schwächer, wie denn auch Jesu Gebot auszugehen in alle Welt nichts weiter beweisen kann, als daß theils an allen sollte versucht werden, auf daß sie keine Entschuldigung hätten, welches ja auch Augustin und Calvin so oft anführen als die Absicht der allgemeinen Verkündigung, theils auch daß aus allen Völkern einige sollten selig werden durch das Christenthum; denn damit dies geschehen könnte, mußte es unter allen Völkern allgemein verkündiget werden; und dies ist freilich beweisend gegen den jüdischen Particularismus, aber nicht gegen den calvinischen. Wo hingegen Hr. B. die calvinischen Beweis- 52
stellen abweisen will, da folgert er selbst Unterscheidungen heraus, die nicht nur nicht im Text stehen, sondern auch der ganzen neutestamentischen Denkart schnurstracks zuwider sind, wie z. E. daß es nur ein irdischer Vorzug sei daß einige unter so vielen zuerst Christen und Lehrer des Christenthums wurden, und daß dies mit der Seligkeit in der zukünftigen Welt nichts zu schaffen habe. Ja wenn diese die göttliche Auswahl wären nur als solche die früher Christen wurden, die andern erst später; aber man muß ja nothwendig ihnen auch die entgegenstellen, welche, auch in den Umfang der Verkündigung eingeschlossen, gar nicht Christen wurden. Und daß Hr. B. meint, es wäre doch nirgends gesagt, daß Gott die welche nicht Christen würden nicht auch selig machen wolle, dies ist so entschieden gegen die neutestamentische Denkart, daß es nicht lohnt einzelne Stellen darüber anzuführen, daß die der angebotenen Gnade nicht achten verloren gehen, daß das Heil von dem Glauben an Christum abhängt, und daß nur die welche an Christum glauben, da sein werden wo er ist. Eben so ist es mit dem Unterschiede, es sei in allen jenen Stellen von einer Auswahl unter Juden und Heiden die Rede, und nicht von einer Auswahl unter Christen. Freilich ist die Rede nur von der göttlichen Ordnung nach welcher die Menschen Christen werden oder nicht werden. Aber werden die jezi-

gen Menſchen nicht auch erſt Chriſten mit der Zeit? und werden ſie es alle, oder auch einige nur, andere nicht? Iſt alſo
53 nicht der Fall ganz derſelbe, und auch die in den ſymboliſchen Büchern beider Kirchen anerkannte Klage, daß unter vielen berufenen nur wenige auserwählt ſind, ganz dieſelbe, und auch hier eine Ordnung und Auswahl nach welcher die Menſchen Chriſten werden? Denn ob ein in der Chriſtenheit geborner nur die Wirkungen der vorbereitenden oder auch die der wirkſamen Gnade erfährt, daran muß die göttliche Anordnung eben ſoviel Antheil haben, als daran ob ein Jude oder Heide wirklich gläubig wurde und getauft, oder nur berufen. Und nicht beſſer iſt es mit denen Stellen welche Herr B. als ausdrükklich gegen die calviniſche Theorie anführt, wo nämlich vom nicht kommen wollen und nicht annehmen wollen als dem Grunde der Verwerfung die Rede iſt. Denn wann hätten wol Auguſtin und Calvin dies geläugnet? Sondern alle dieſe Stellen ſind noch beiden Parteien gemein, und es entſteht nun erſt die Frage, in welchem Verhältniß zu dieſem Nichtwollen die göttliche Anordnung und Vorherverſehung ſtehe, und nun erſt antwortet Auguſtin und mit ihm Calvin, Qui tamen hoc non fecit nisi per ipsorum hominum voluntates, sine dubio habens humanorum cordium quo placeret inclinandorum omnipotentissimam potestatem. (de corr. et gr. 45.) Eben ſo iſt es nun auch mit dieſer feierlichen Verſicherung des Apoſtels in Röm. 5, 12—19, gegen welche die calviniſche Theorie ſtreiten ſoll. Sehr ausdrükklich und deutlich kann man ohnehin dieſe durch fallen gelaſſene Structur vielfältig verwikkelte Stelle nicht nennen, und es läßt ſich überhaupt wol nicht ſo leichthin aus ihr argumentiren. Aber dieſe feierliche Verſicherung,
54 daß die Erlöſung Chriſti eben ſo allgemein ſei und ſich eben ſo auf alle Menſchen erſtrekke, wie allgemein die Sünde und ihre Strafen ſeien, iſt es nur möglich daß Paulus dieſe gegeben habe? Denn da er behauptet daß alle Menſchen wirklich ſündigen und wirklich ſterben: ſo müßte er dann auch behaupten daß alle Menſchen wirklich erlöſt würden und wirklich ſelig. Aber wie er

das ſonſt nirgend behauptet, ſo giebt er auch hier dieſe Verſicherung nicht, ſondern ausdrükklich ſagt er, οἱ τὴν περισσείαν τῆς χάριτος . . . λαμβάνοντες ἐν ζωῇ βασιλεύσουσι, und danach muß man doch offenbar auch das εἰς πάντας ἀνθρώπους V. 18 erklären, und höchſtens alſo ſagen, Paulus habe durch dieſe verſtärkende Wiederholung ſagen wollen, daß wenn nicht alle eben ſo durch Chriſtum ſelig würden wie ſie durch Adam ſtürben, der Grund davon nicht in der in Chriſto liegenden erlöſenden Kraft an und für ſich betrachtet liege. Aber eben dieſes kann auch geſagt werden ohne Calvins Theorie aufzuheben. Denn wie er von dem erſten Menſchen ſagt Instit. I. cap XV, 8, In hac integritate libero arbitrio pollebat homo, quo si vellet adipisci posset aeternam vitam. Hic enim intempestive quaestio ingeritur de occulta praedestinatione Dei, quia non agitur quid accidere potuerit nec ne, sed qualis fuerit hominis natura, ſo konnte er auch von dem andern Adam ſagen, Wenn die Frage nicht davon iſt was geſchehen wird oder kann und was nicht, ſondern welche Kraft in ihm gelegen, ſo wird hier ganz unzeitig die Frage von der Vorherbeſtimmung eingemiſcht, ſondern wir müſſen einfach zugeſtehen, der innern Kraft nach war die Erlöſung allgemein, das heißt, wenn auch die Anzahl der Gläubigen noch ſo ſehr zunähme, ſo würde doch die Kraft der Erlöſung alle gerecht und ſelig zu machen niemals erſchöpft ſein; und ſobald an einen Menſchen das Wort ergangen iſt und der heilige Geiſt den Anfang des Glaubens in ihm gewirkt hat, kann niemals ſeine Begnadigung deshalb ausbleiben, weil etwa doch die Erlöſung für ihn nicht beſtimmt wäre, ſondern zu wenig Raum hätte ihn aufzunehmen. Und ſo kommen wir denn, nachdem uns die zweite Art wie die Aphorismen denſelben Einwurf ſtellen Gelegenheit gegeben zu zeigen wie leicht man ſich in der Schäzung der Schriftbeweiſe verrechne und täuſche, endlich zu der dritten. Herr Dr. B. ſagt nämlich S. 103, die ganze Lehre betreffe eigentlich den Saz, ob Gott wolle daß das ganze durch die Erbſünde der Verdammniß ſchuldige menſchliche Geſchlecht durch

Christum gerettet werde, und ob er die dazu erforderlichen Mittel keinem versage, oder ob er dieses nicht wolle und daher einem Theil die Mittel dazu vorenthalte. Gegen diese Stellung der Streitfrage möchte ich jedoch zweierlei einwenden. Einmal behauptet doch die lutherische Kirche nicht auf jede Weise und in jedem Sinne, Gott wolle daß alle Menschen durch Christum gerettet werden. Denn es giebt ja doch einen allmächtigen Willen Gottes, und wenn Gott mit diesem allmächtigen Willen wollte daß alle Menschen gerettet würden, so müßten auch alle wirklich gerettet werden, und unrettbare müßte er erst gar nicht
56 geschaffen haben. Nun aber giebt ja derjenige Theil der lutherischen Kirche, welcher ebenfalls von der Voraussezung des menschlichen Unvermögens ausgeht und von der Nothwendigkeit des Glaubens, den der göttliche Geist durch das Wort wirken muß, dieser Theil giebt zu daß sogar nur wenige Menschen das Wort Gottes ernsthaft annehmen und ihm aufrichtig gehorchen *), und daß viele unter denen die es anfangs freudig angenommen, hernach wieder davon abfallen. Entweder also muß zugegeben werden daß Gott mit jenem allmächtigen Willen die Seligkeit solcher abfallenden und nicht annehmenden nicht wolle, sondern nur mit irgend einem andern Willen, oder es muß der allmächtige Wille Gottes ganz oder wenigstens innerhalb des Gebietes der menschlichen Freiheit geläugnet werden, gegen die Warnung eines angesehenen lutherischen Theologen, der wiewol seine Worte nicht immer leicht zu enträthseln sind doch hierüber wenigstens dieses sagt, daß die Erinnerung an die Erwählungslehre noch heilsam sein könne, die Anmaßungen der Moralphilosophie, wenn sie für den Menschen eine absolute Freiheit postulirt, die mit der Natur eines Geschöpfes unvereinbar ist, zu beschränken. Oder wäre dies nicht auch die Forderung einer absoluten Freiheit, wenn

*) Pauci enim verbum Dei serio recipiunt eique sincere obtemperant. — Multi quidem verbum Dei initio magno gaudio recipiunt, sed postea rursus deficiunt. (Sol. declar. XI, p. 808. 809.)

die Freiheit nicht in der Thätigkeit der göttlichen Allmacht mit einbegriffen wäre, so daß durch jene nichts geschehen könne, was diese nicht verordnet habe? Allein wenn man auch die göttliche 57
Allmacht durch die menschliche Freiheit beschränken wollte, und sagen, daß die abfallenden oder nicht annehmenden nicht selig würden, davon sei ihr eigner Wille der letzte Grund bei dem man stehen bleiben müsse: was soll man in Bezug auf diejenigen sagen, an welche das Wort gar nicht gelangt? Von diesen drükken sich die Bekenntnißschriften der lutherischen Kirche selbst so aus, Gott schenke manchen Völkern und Reichen sein Wort nicht, oder nehme es ihnen wieder; und suchen die Sache nicht von seinem Willen abzuwälzen, sondern ganz wie Calvin nur dadurch zu erklären daß Gott uns nichts schuldig sei *), und es als einen Akt seiner Gerechtigkeit darzustellen, welches leztere ich für jezt noch dahingestellt sein lasse und hernach untersuchen will. Von diesen also gesteht jener Theil der lutherischen Kirche selbst, es sei der Wille Gottes sie nicht selig zu machen durch das Wort — denn nicht schenken und wegnehmen ist doch wol eine Sache des Willens —, und daß er ihnen die Mittel dazu versage. Sollte man aber von einem Theil der lutherischen Kirche sagen können, er habe die Lehre von dem menschlichen Unvermögen aufgegeben, und meine, es sei nirgend gesagt daß Gott diejenigen die nicht Christen sind nicht doch auch selig machen wolle (Aphor. S. 92): so würde dieser sich freilich helfen können und 58
sagen, Gott wolle zwar nicht daß diese selig würden durch das Wort, aber er wolle daß sie selig würden ohne Wort, indem sie ihre Seligkeit selbst schaffen. Allein was hilft auch das groß, wenn einer der (Aph. S. 102 Anm.) sich nicht will wehren lassen die Tiefen der göttlichen Weisheit zu erforschen, weil die

*) Videmus quod Deus verbum suum .. alii genti non largitur; item quod id ipsum ab uno populo aufert. — Deus nobis prorsus nihil debet. Iustum igitur suum iudicium, quod hominum impietas meretur, conspiciendum in quibusdam regnis, populis, personis proponit. (Sol. declar. XI, p. 813.)

Vernunft unvermeidlich dahin führe und es ihre Function ſei die höchſten Regeln der Weisheit aufzuſuchen, und das nicht bloß calviniſche ſondern auch lutheriſche veto *) gar nicht natürlich und billig finden will, wenn ein ſolcher weiter fragt, Werden dann auch alle wirklich ſelig durch ſich ſelbſt? und nachdem dieſes verneint worden, noch weiter fragt, Warum dann nicht? hätte etwa nicht ihre Vernunft durch äußere Umſtände kräftiger unterſtüzt auch wirkſamer werden können? oder haben ſie einen ſchwachen Willen von Gott ſchon empfangen? und was hat denn der Menſch außer ſeinem Willen von Gott empfangen, wodurch er ſich den ſchwachen Willen ſtärken könne? was wird doch gegen dieſen zu machen ſein, als daß man entweder auf den allmächtigen Willen Gottes zurükkgehe, der den einen Menſchen gemacht hat daß er am Ende ſeines Lebens ſo geworden iſt, und den andern daß ſo, oder daß man in dem Menſchen auf ein völlig grundloſes Wollen zurükkgehe, welches dann die göttliche Allmacht in menſchlichen Dingen ganz aufhebt, ſo daß ihr nichts übrig bleibt als nur dies grundloſe Wollen gewollt und gemacht zu haben. Doch dieſes nur beiläufig; denn die Vorausſezung von der Selbſtgenugſamkeit des Menſchen um ſeine Seligkeit zu ſchaffen iſt nicht der Boden auf welchem der Streit zwiſchen beiden Kirchen geführt wird, und bei ihr kann auch nach einem Willen Gottes alle Menſchen durch Chriſtum ſelig zu machen nicht gefragt werden, und ich habe dieſes mitgenommen nicht um meinerſeits den Streit zu einer Aufgabe für die ſpeculative Philoſophie zu ſublimiren, ſondern nur um auf dem rein theologiſchen Gebiet die Fälle wie ſie vor uns liegen ſo zu erſchöpfen, daß wir bis an die Grenze deſſelben kämen. Und hier nun ſcheint mir die Sache ſo zu liegen. Es giebt Eine Allgemeinheit der

*) Quaecunque autem cogitationes et quicunque sermones extra hos limites in hac disputatione evagari volent, eos statim cohibeamus, et cum D. Paulo labellum digito compescamus, memores dicti, O homo tu quis es, qui respondes Deo? (Sol. decl. XI, p. 814.)

Erlösung, welche die calviniſche Lehre eben ſo gut vorträgt als die lutheriſche, nämlich daß, was die dem Akt der Erlöſung durch Chriſtum einwohnende Kraft betrifft, man ſehe nun auf das Opfer Jeſu oder auf die Lehre Jeſu oder auf die von ihm geſtifteten Gnadenmittel, darin kein Hinderniß liegt daß nicht jeder Menſch, wenn nur Gott es ſo leitet daß das Wort an ihn gelangt, ſo daß der heilige Geiſt ihn durch den Glauben mit Chriſto verbindet, durch Chriſtum könne heilig und ſelig werden *). Calvin ſelbſt drükkt dieſes deutlich genug aus Instit. III, I, 1, wo ich nur auf die Worte, quicquid in salutem humani generis passus eo est ac fecit, und ne salus per hunc parta nobis effluat, hinweiſe. Und Auguſtinus, Et quis magis dilexit infirmos, quam illo qui pro omnibus est factus infirmus et pro omnibus ex ipsa infirmitate crucifixus. (de corr. et gr. 49.) Es giebt aber eine andere Allgemeinheit der Erlöſung, welche die lutheriſche Kirche, ſofern ſie noch zugiebt daß der Glaube durch den heiligen Geiſt muß gewirkt werden, eben ſo wenig verträgt als die calviniſche, nämlich die Allgemeinheit des Erfolgs, daß wirklich alle Menſchen durch Chriſtum gerecht und ſelig würden **), und beide unterſcheiden ſich eigentlich nur in der Art das Gegentheil dieſer Allgemeinheit auszudrükken, indem die einen ſagen, einige würden nicht ſelig weil Gott ihnen den Glauben nicht geben wolle, die andern aber, ſie würden es deshalb nicht weil Gott vorausgeſehen daß ſie den Glauben nicht annehmen würden, welches offenbar in Beziehung auf die Allgemeinheit der Erlöſung gar keinen Unterſchied macht ***); und wenn die Nachfol-

*) ὑπὲρ ἁπάντων γὰρ ἀπέθανεν εἰς τὸ σῶσαι πάντας τὸ αὐτοῦ μέρος· οὐ πάντων δὲ τὰς ἁμαρτίας ἀνήνεγκε, διὰ τὸ μὴ πάντας πιστεῦσαι. Chrys. ad Ebr. IX, 28. T. XII, p. 168.

**) Was daher Herr Dr. B. (S. 112) aus Art. XI. der Expos. simpl. anführt, kann und muß jeder rechtgläubige Lutheraner auch annehmen, wenn er nur hinter den Ausdrükken nichts anders ſucht als was ſie wirklich enthalten. Denn hier iſt beides nebeneinandergeſtellt, die allgemeine Zulänglichkeit der Kraft und die Beſchränktheit des Erfolges.

***) Daraus daß Herr Dr. B. (S. 110) von der Confessio helvet. aus-

ger des Calvin ſich hier haben zu verneinenden Ausdrükken trei-
61 ben laſſen, zu denen ſie durch das Weſen ihrer Lehre nicht ge-
drängt wurden: ſo muß man dieſes nicht der Lehre zurechnen,
ſondern der ungeſchikkten Vertheidigung. Diejenigen aber, welche
der Meinung ſind, der Menſch müſſe den Glauben in ſich ſelbſt
bewirken, nähern ſich freilich einigermaßen denen, welche behaup-
ten, der Menſch könne überhaupt, auch anders als nur durch den
Glauben, ſich ſelbſt helfen; aber auch die lezteren mögen nur an
die Stelle der Allgemeinheit der Erlöſung die Allgemeinheit der
Seligkeit ſezen, und werden dann eben ſo gut eine ſolche zwie-
fache Allgemeinheit erhalten, und die eine annehmen müſſen, die
andere aber läugnen, indem ſie nämlich ſagen, in der Vernunft
des menſchlichen Geſchlechtes an ſich betrachtet ſei Kraft genug
alle zur Vollkommenheit und durch ſie zur Seligkeit zu führen,
das Leben aber entwikkle nicht in allen einzelnen die Vernunft
in dieſem Grade; ſo daß hierin gar kein Unterſchied ſtatt findet,
außer wenn man eine völlige Gleichmachung aller Menſchen an-
nimmt. Bleiben wir aber bei der alten kirchlichen Vorausſezung,
ſo werden wir ſagen müſſen, beide Kirchen ſtimmen darin über-
ein, daß recht verſtanden das Wort Chriſti ein allgemeines ſei,
das Geſchäft des heiligen Geiſtes aber ein beſonderes.

Indem wir nun von der calviniſchen Theorie weder für das
62 praktiſche Chriſtenthum noch für die allgemeine Theorie des Chri-
ſtenthums die nachtheiligen Folgen ſcheinen befürchten zu dürfen,
welche ihre Gegner ihr beigelegt haben: ſo können wir uns gar
nicht geneigt finden, weder die Vorausſezung aufzugeben um der
Folgen willen, die aus der Folgerung hervorgehn ſollen, noch

---

drükklich erweiſet, ſie ſage nicht daß Gott alle Menſchen in Chriſto zur Seligkeit erwählt habe, möchte ein unkundiger leicht ſchließen, die lutheriſche Kirche ſage dieſes; ſie ſagt aber auch nur illius aeternum propositum est, quod omnes qui poenitentiam vere agunt et Christum vera fide amplectuntur iustificare . . . velit, und ille item in aeterno consilio suo decrevit, quod eos quos elegit, . . . salvos facere et aeterna gloria ornare velit. (Sol. decl. p. 802. 803.)

ſtatt der ſtrengen Folgerung uns auf eine minder ſtrenge zurükkzuziehen, durch welche die Vorausſezung ſelbſt wieder theilweiſe aufgehoben wird. Hier aber müſſen wir uns nothwendig fragen, Was hat denn die lutheriſche Kirche, die doch auch von des Auguſtinus Lehren ausging, bewogen ſie in dieſem einzelnen Punkt zu verlaſſen, und wie hat ſie ſich ſelbſt verborgen daß ſie durch ihren Ausdrukk der Erwählungslehre allerdings die gemeinſchaftliche Vorausſezung von der Unentbehrlichkeit der göttlichen Gnade einigermaßen verdunkle? Schwerlich nun kann man ſich jene Frage anders beantworten als ſo. Sie hat die Härte und Strenge des Ausdrukks geſcheut, Gott ſolle beſtimmt nicht wollen daß einige Menſchen ſelig würden, und ſeine Vorherbeſtimmung ſolle der lezte Grund ſein daß einige verdammt würden. Und um dem auszuweichen hat ſie auf der einen Seite einen zwiefachen Willen Gottes angenommen, den freilich die patriſtiſche und ſcholaſtiſche Behandlung auch ſchon darbot, einen Willen Gottes der — um es in der neueſten Sprache der Aphorismen auszudrükken — in der Idee aller gefallenen Menſchen Beſeligung beabſichtigt, und einen andern vermöge deſſen in der Erfahrung doch nicht alle Menſchen wirklich ſelig werden, oder — nach der älteren Sprache — einen vorhergehenden und einen nachfolgenden Willen Gottes. Auf der andern Seite aber hat ſie, daß ich ſo ſage, einen halben Willen Gottes angenommen, indem ſie ſagt daß die Vorherbeſtimmung nur auf die erwählten ſich erſtrekkt, auf die verworfenen aber gar nicht, ſondern dieſe werden verdammt ohne einen ſolchen göttlichen Willen, als durch welchen die erwählten ſelig werden. Was nun den erſten Unterſchied betrifft, ſo iſt es derſelbe den die Dogmatiker durch die Ausdrükke eines vorhergehenden Willens und eines nachfolgenden zu bezeichnen pflegten, und es iſt auch allgemein angenommen, daß diejenigen, welche die calviniſche Formel anerkennen, einen ſolchen Unterſchied nicht annehmen. Es iſt daher auch nicht ganz richtig, wenn Herr Dr. B. (S. 85) ſagt, daß nach der calviniſchen Lehre der Wille Gottes auch in der Idee

nur einer gewiſſen Anzahl von Menſchen die Beſeligung zugedacht habe. Denn wer einen ſolchen Gegenſaz von Willen in der Idee und der Ausführung, von vorhergehendem und nachfolgendem, gar nicht annimmt, von dem kann auch nicht geſagt werden daß nach ſeiner Meinung etwas ſowol nach dem einen als nach dem andern geſchähe: ſondern dadurch wird die Meinung ſchon entſtellt, welche nicht etwa eine beſondere Anwendung dieſes Gegenſazes von der Hand weiſet, ſondern den ganzen Gegenſaz nicht will. Man muß vielmehr ſagen, Calvins Lehre beruht darauf daß er ſolche Unterſcheidungen des Willens in Gott gar nicht zu denken vermag. Und das gilt ſtreng genommen nicht nur von dieſer ſondern von jeder ähnlichen Unterſcheidung; und ſeine Vertheidiger, wenn ſie ſich einiger ſolcher auch zu bedienen ſcheinen, verlaſſen ihn entweder, oder laſſen ſich herab mit ihren Gegnern in deren eigner Sprache zu reden, ohne doch ihre Meinung zu theilen, was immer bedenklich iſt und neue Mißverſtändniſſe veranlaßt. Eben dieſes nun iſt vorzüglich die Urſache, weshalb ich nie anders konnte als mich auch zu der calviniſchen Formel bekennen, weil ich mich auf ſolche Unterſchiede nicht verſtehen kann. Der Ausdrukk vorhergehend und nachfolgend führt auf einen Unterſchied in der Zeit, und ſo iſt auch oft genug darüber geredet worden. Nun ſagen zwar die Verfechter jenes Unterſchiedes, ſie meinten keinesweges eine Abänderung in dem göttlichen Willen, ein anderes Vorher und ein anderes Nachher; aber ſchon aus den verſchiedenen Erklärungen, welche ſie geben, ſieht man daß die Eintheilung nur gemacht iſt um des einzelnen Falles willen, von welchem hier die Rede iſt. Denn einige *) führen den Unterſchied auf den der göttlichen Eigenſchaften zurükk; der vorhergehende Wille, daß nämlich alle Menſchen ſelig werden ſollen, iſt, ſagen ſie, der Wille der göttlichen Barmherzigkeit, der nachfolgende Wille aber, daß die ungläubigen verdammt werden, iſt der Wille der göttlichen Gerech-

*) S. Gerh. loci ed. Cott. T. III. p. 201.

tigkeit. Nun will ich nicht einmal davon reden, daß Gott nicht vermöge einer Eigenschaft einen andern Willen haben kann als vermöge einer andern, indem sonst die Einheit seines Wesens zer- 65
stört wird, sondern nur dieses erinnern, daß doch der Wille durch welchen die gläubigen nun definitiv wirklich selig werden, derselbe sein muß als der durch den die ungläubigen wirklich verdammt werden, wie auch die neuere Erläuterung mit sich bringt, welche besagt daß Gott in der Idee die Seligkeit aller Menschen beabsichtigt, in der Ausführung aber sie nur einigen ertheilt. Denn hier ist es ganz einfach zu sagen daß auch die erwählten nicht durch den beabsichtigenden Willen wirklich selig werden, sondern durch den ertheilenden, und daß in dem beabsichtigenden entweder gar keine Vorherbestimmung der einzelnen liegen könne, und dann ist er ganz unwirksam und leer, oder es muß eine zweiseitige darin liegen. Nach der älteren Erklärungsweise wird die Sache nicht so einfach; denn es wird nicht der göttlichen Gerechtigkeit zugeschrieben daß die gläubigen selig werden, sondern eben der Barmherzigkeit; aber daraus folgt nur daß man unterscheiden müßte und der göttlichen Barmherzigkeit einen doppelten Willen zuschreiben, den allgemeinen aber unwirksamen, daß alle Menschen selig werden sollen, und den besonderen, vermöge dessen die gläubigen wirklich selig werden. Oder es könnte auch jemand der auch den Augustinus nicht grade in allem loben wollte dagegen streiten wollen, daß die gläubigen nicht durch die göttliche Gerechtigkeit selig würden, indem sie ja ein Recht erworben hätten durch die göttliche Verheißung, und weil das Worthalten zur Gerechtigkeit gehöre; und wenn man auch dies nicht zugeben wolle, so werde man doch zugeben müs- 66
sen daß überhaupt das Unterscheiden der gläubigen von den ungläubigen der göttlichen Gerechtigkeit gebühre, weil alle Gerechtigkeit vom Unterscheiden ausgehe, die Barmherzigkeit aber unterscheide nicht, und so sei abermals der vorhergehende Wille der nicht unterscheidende aber auch völlig unwirksame, der wirksame Wille Gottes aber sei der nachfolgende unterscheidende, und

wenn nun das Vorhergehend und Nachfolgend doch keine Abänderung und keinen Unterschied in der Zeit bedeuten solle, so wäre dann der wirksame unterscheidende göttliche Wille nach beiden Seiten hin gleich und auch gleich ewig mit dem unwirksamen. Wie nun aber Gott über denselben Gegenstand einen wirksamen Willen haben könne und einen unwirksamen, das ist eben was ich mit Calvin nicht begreife. Zwar diesen Unterschied, wird man entgegnen, zwischen einem wirksamen und einem unwirksamen Willen Gottes müsse man doch auf jeden Fall zugeben in Beziehung auf die göttlichen Gesetze, weil diese nicht erfüllt werden; allein ich lobe den Calvin, welcher diese beiden Begriffe göttliches Gebot und göttlicher Wille nicht mit einander vermischen will *), zunächst weil die Bösen, indem sie eine böse Handlung thun, doch dasjenige vollbringen, wovon
67 Gott wollte es solle geschehen, dabei aber handeln sie doch gegen Gottes Gebot; dann aber auch deswegen, weil selbst die Guten immer nur annäherungsweise die göttlichen Gebote erfüllen können, wenn wir aber sagen wollten, Gottes Wille geschehe nur unvollkommen, wir dann die göttliche Allmacht aufheben müßten. Sondert man nun so das göttliche Gebot: so zeigt sich auch jener Unterschied in seiner ganzen Leere, und der vorhergehende Wille Gottes ist nach dieser Erklärung eben deshalb kein Wille Gottes, weil er ein unwirksamer wäre. Hätte aber irgend jemand es so verstanden, jenes, daß alle Menschen sollen selig werden, sei ein Gebot Gottes, das heißt alle Menschen sollten so handeln daß soviel an ihnen ist alle selig würden, so stritte dieses so wenig gegen die calviniſche Lehre, daß vielmehr Augustin und Calvin dieses selbst oft genug gesagt haben **). Andere

*) Instit. I, XVIII, 4. Perperam enim miscetur cum praecepto voluntas, quam longissime ab illo differre innumeris exemplis constat. Ist diese Unterscheidung klar, so ist man auch bald damit einverstanden, daß überall und ohne alle Ausnahme die göttliche Absicht und der wirkliche Erfolg nicht zweierlei sei, sondern immer eines und dasselbe.

**) Statt aller andern stehe nur die eine Stelle des Augustinus hier,

wiederum erklären den vorhergehenden und nachfolgenden Willen Gottes so daß der erste zu seinem Gegenstand habe den Menschen als Menschen, der andere aber den verworfenen als verworfenen. Hier nun ziehe ich dieselben Züge, daß auch der gläubige selig wird nicht als Mensch sondern als gläubiger, daß also der wirksame Wille Gottes auf beiden Seiten derselbe ist, nämlich der nachfolgende, der vorhergehende aber ein unwirksamer, weil nichts einem Menschen geschieht bloß als Menschen. Der Unterschied ist nur der, daß diese Erklärung vermeidet den zwiefachen Willen auf die göttlichen Eigenschaften zurükkzuführen, weil sie eben fühlt wie schwierig das ist, und sie knüpft ihn lieber an den Gegensaz zwischen dem allgemeinen und besondern. Aber ob das wol richtiger ist, und man von Gott sagen kann, das allgemeine und das besondere seien für ihn verschiedene Gegenstände, man meine nun des Erkennens oder des Wollens? Denn es ist ja nur die Unvollkommenheit unserer Erkenntniß, daß die Einheit des allgemeinen etwas anderes für uns ist als die Allheit des besondern, und unsere Erkenntniß ist nur desto wahrer und lebendiger je mehr beides in einander aufgeht. Erst wenn wir uns die Verbreitung, die Menge und die Verschiedenheiten der unter eine Gattung gehörigen einzelnen Dinge aus dem Begriff der in ihrem Zusammenhang mit dem ganzen erkannten Gattung entwikkeln können, erst dann ist der allgemeine Begriff aus einem abgezogenen todten Rechnungsergebniß eine lebendige Anschauung geworden. Wieviel mehr also müssen wir sagen, daß in der göttlichen Erkenntniß das allgemeine und das besondere völlig in einander aufgehn muß, und daß, wenn wir uns eines von dem andern auch in Gott abgesondert denken, uns eine Vermenschlichung beschleicht und zwar eine nicht unvermeidliche. Eben so nun verhält es sich auch mit dem Wollen. Denn

---

Potest etiam sic intelligi, quod omnes homines Deus vult salvos fieri quoniam nos facit velle (de corr. et gr. 48.); denn das läuft auf dasselbe hinaus.

gewiß iſt auch das eine Unvollkommenheit, daß wir uns etwas im allgemeinen, welches nur heißt ſeiner Möglichkeit nach, vorſagen, hernach aber, wenn die einzelnen Fälle in ihrer Beſtimmtheit eintreten, der Wille ſich theilt; in Gott aber kann ein ſolcher allgemeiner und unbeſtimmter Wille nicht gedacht werden, weil in ihm nur die beſtimmteſte Erkenntniß der Gegenſtände ſeines Willens und keine unbeſtimmte gedacht werden muß. Verwirft er den verworfenen nur als verworfenen, ſo begnadigt er den gläubigen auch nur als gläubigen; außer dieſen beiden Beſchlüſſen aber weiß ich dann auch keinen göttlichen Willen über die Seligkeit der Menſchen als Menſchen auszuſprechen, ſondern immer nur eben dieſen, daß unter den Menſchen die gläubigen um Chriſti willen begnadigt werden, die ungläubigen aber, weil außer Chriſto, verworfen. Gern alſo möchte auch ich die Ausdrükke mildern, aber ich kann dies nicht um einen ſolchen Preis wünſchen, daß ich Gott über denſelben Gegenſtand einen zwiefachen Willen zuſchreibe und mir dadurch die Einheit ſeines Weſens zerſtöre. Und eben ſo geht es mit jenem halben Willen, daß es eine Vorherbeſtimmung Gottes nur über die erwählten gebe, über die verworfenen aber habe Gott nichts vorherverſehen und verordnet, ſondern nur was ihnen begegnen werde vorhergewußt. Denn wenn Gottes Vorherwiſſen weiter geht als ſein Vorherverordnen: ſo geht auch überhaupt ſein Wiſſen über ſein Hervorbringen hinaus, alſo bleibt ſein Hervorbringen hinter ſeinem Wiſſen zurükk, und er iſt eben dadurch geworden wie unſer einer *). Ja er iſt weit mehr ſo geworden, als man auf den erſten Anblikk denkt; denn wenn wir uns nun vorſtellen ſollen, woher doch er das wiſſe was er nicht hervorgebracht: ſo kommen wir unvermeidlich in die vollſtändigſte Vermenſchlichung hinein. Und wiederum, wenn einiges erfolgt, nämlich die Verdammung der ungläubigen, was Gott nicht gewollt: ſo iſt Gottes

*) Quum non alia ratione quae futura sunt praevideat, nisi quia ita ut fierent decrevit, ſagt dagegen Calvin (Instit. III, XXIII, 6.).

Wille auf eine bestimmte Weise beschränkt, und er muß durch etwas beschränkt sein, was als ihn beschränkend ihm gegenüber steht, und wir kommen unvermeidlich in den vollkommenen Manichäismus hinein, gleichviel ob jenes entgegenstehende Princip in dem Menschen ist oder außer ihm. Auch diese mildernde Maaßregel also kann ich nicht theilen; und wenn einige Reformirte auch nur auf eine beschränkte Weise durch eine Unterscheidung zwischen eigentlicher und nicht eigentlicher göttlicher Vorherbestimmung daran Theil genommen, so will ich dieses nicht rechtfertigen noch sie von aller Inconsequenz freisprechen; denn hier muß alles gleich eigentlich sein, weil diese Lehre sich nur behaupten kann in ihrer größten Strenge. Darum kann ich auch den Calvin nicht anders als loben, daß er den in der Sprache des gemeinen Lebens und der Erbauung so allgemein gehörten Unterschied zwischen göttlicher Vorherbestimmung und göttlicher Zulassung im Gebiet der wissenschaftlicheren Lehre gar nicht will gelten lassen *). Denn was Gott nur zuließe, das müßte sei- 71
nen lezten positiven Bestimmungsgrund anderwärts haben. Hat es ihn nun in einem andern von Gott vorherbestimmten, so ist es mit diesem zugleich ja wirklich vorherbestimmt; hat es ihn aber nicht in einem solchen, so ist es auch wirklich außerhalb des göttlichen Willens gestellt, und die Zulassung ist entweder nur eine schlecht verkleidete Abläugnung der göttlichen Allmacht, oder sie geht von einer andern Seite wieder in die Vorherbestimmung zurükk, wenn sie erklärt wird als ein Nichtverhindernwollen, und die Kraft, welche nicht verhindert wird, doch selbst von der göttlichen Anordnung abhängig gemacht ist. Darum wollen wir diesen Unterschied getrost fahren lassen, der in der That nur verbirgt und nicht ans Licht bringt, und wollen dreist heraus sa-

*) Instit. I, cap. XVIII, 1. Satis superque liquet nugari eos et ineptire, qui in locum providentiae Dei nudam permissionem substituunt, acsi in specula sedens expectaret fortuitos eventus, atque ita eius iudicia penderent ab hominum arbitrio.

gen, Wenn ein Menſch, der das Wort gehört, dennoch, ehe der Glaube in ihm gewirkt worden iſt, ſtirbt: ſo iſt das nicht nur Gottes Zulaſſung, ſondern es iſt ſeine Vorherverſehung, welche dadurch allen zuruft, Heute ſo ihr meine Stimme höret verſtokket eure Herzen nicht. Eben ſo wenn das böſe, welches in einem einzelnen Menſchen doch ſchon iſt, nachdem es lange im innern verborgen geweſen iſt, plözlich einmal herausbricht in was immer für ſchrekklichen Thaten: ſo iſt auch das nicht nur Gottes Zulaſſung, ſondern auch Gottes Vorherbeſtimmung, damit das böſe ans Licht komme um von dem guten geprüft zu werden, denn ſonſt kann es nicht überwunden werden *). Ja auch daß das böſe, welches wegen des Falles in der menſchlichen Natur iſt, in einigen Menſchen ſtärker ſich anſammelt, daß ſie vor andern böſe ſind, in andern aber weniger, ſo daß ſie beſſer erſcheinen: auch dieſes iſt nicht nur Gottes Zulaſſung, ſondern auch Gottes Vorherbeſtimmung, weil nur in dieſen Unterſchieden der ganze Umfang des böſen angeſchaut werden kann und alſo die rechte Erkenntniß der Sünden entſtehen. Und alles dieſes, weil es die beſtändige Vorbereitung zur Erlöſung iſt, halte ich nicht nur für Zulaſſung ſondern für Vorherbeſtimmung, damit nicht einer komme und mich das alte frage, wenn alles das nur göttliche Zulaſſung ſei, wodurch Gott das Werk der Erlöſung fördere, ob nicht dann auch die Erlöſung ſelbſt nur Zulaſſung ſei **), da ſie ja auch nicht geworden ſei ohne daß einer darüber verloren gegangen; und ob ich im Ernſt das ſo ſezen wolle, daß die Erlöſung zwei einander beigeordnete Urſachen gehabt, zuerſt Gott, der Chriſtum geſendet nach ſeinem Rathſchluß, und dann Judas, ohne den der göttliche Rathſchluß nicht wäre zu ſeinem Ziel ge-

*) Und dies iſt das von Hrn. Dr. B. S. 112 aus Conf. gall. §. VIII. getadelte ut quicquid illi male agunt, id ipse sicut iuste ordinavit, sic etiam in bonum convertat.

**) Und ſchon deshalb ſehe ich nicht wie man (S. Aphor. S. 113) das ordinavit von dem Sündenfall läugnen ſollte, weil ſonſt das größte Werk Gottes, die Erlöſung, nur auf einer Zulaſſung beruhen müßte.

kommen, hätte er nämlich nicht Christum verrathen, nicht nach Gottes Rathschluß und Vorherbestimmung, sondern nach seiner Zulassung. Denn hier fürchte ich mich in das manichäische zu 73
fallen, wenn der fragende noch weiter geht und mir zuruft, ich würde mich doch wenigstens schämen bei dem Judas stehen zu bleiben, sondern wieder auf den Teufel zurükkgehen müssen, und dann sei natürlich, was in Gott nur Zulassung sei, des Teufels Vorherbestimmung; und es wird gar nichts mehr fehlen, daß ich nicht zulezt noch zugestehen muß, was Gottes Vorherbestimmung gewesen, sei eben so im Teufel Zulassung. Und dieses eben ist der große Punkt der so oft übersehen wird in diesem Streit, daß die strenge augustinische und calvinische Lehre aus zwei gleich wesentlichen Elementen der christlichen Frömmigkeit zusammengesezt ist. Die vielbesprochene antipelagianische Seite nämlich beruht darauf, daß der Christ kein reines und freudiges Bewußtsein irgend eines Guten haben kann, wenn er es nicht als eine Gabe Gottes um Christi willen erwiesen ansieht, und so wie er es sich selbst zuschreibt, gleich die volle Gemeinschaft seines Daseins mit Gott gestört fühlt; aber eben so wesentlich ist die eben angedeutete antimanichäische Seite, welche nicht so bestimmt und allgemein anerkannt wird, darauf beruhend, daß es kein reines und freudiges Gefühl der göttlichen Allmacht giebt, wenn nicht alles auf gleiche Weise in dem einen und untheilbaren, ewigen und tadellosen Willen und Rathschluß Gottes gegründet ist, und daß, so wie der Mensch irgend etwas auf irgend eine Weise hievon ausnimmt, er sich trostloser Weise unter die Macht und in die Gemeinschaft noch eines andern und zwar Gott widerstrebenden Willens versezt fühlt. Was nun aus diesen beiden christli- 74
chen Grundgefühlen gleichmäßig hervorgeht, das muß auch, da jede christliche Wahrheit auf der einen Seite die Selbstgenugsamkeit des Menschen, auf der andern die Unzulänglichkeit Gottes läugnet und ausschließt, nothwendig mit aller christlichen Wahrheit übereinstimmen, und recht verstanden kann denn auch nichts daraus folgen, was für ein christliches Gemüth irgend ei-

ner Milderung bedürfte. Darum will ich, ehe ich irgend eine Milderung annehme, welche die Zusammenstimmung dieser beiden Grundpfeiler auch nur einigermaßen verdekkte, lieber auch dieses zugeben, daß wenn wirklich einige Menschen gleichviel ob viele oder wenige verdammt werden, auch dieses nicht eine bloße Zulassung, sondern, eben so gut als daß andere begnadigt werden, eine Vorherversehung und Bestimmung Gottes ist, und will nur fragen, wenn doch die lutherische Kirche auch annimmt daß einige verloren gehen, und es mit der Vaterliebe Gottes verträglich findet, daß um alle Menschen als freie Wesen bestehen zu lassen er die Möglichkeit ordnete daß einige konnten durch ihre Freiheit ins Verderben geführt werden, und mit der Allmacht Gottes verträglich, daß er die Wirklichkeit davon zugelassen, wenn sie doch dieses annimmt, um welcher noch nicht im vorigen abgewendeter Folgerungen willen sie denn den reinen und strengen Ausdrukk verwirft, daß die Seligkeit der einen und die Verdammniß der andern in gleichem Maaß und auf gleiche Weise göttliche Vorherbestimmung sei. Denn den Grund wollen wir doch nicht viel gelten lassen, daß die Schrift selbst vermeide den Ausdrukk Vorherbestimmung auf die nachtheilige Seite hinüberzuziehen; denn um das Wort handelt es sich doch nicht, sondern um das gleichmäßige Hervorgehen aus dem allmächtigen also auch unwiderstehlichen Willen Gottes *). Das nächste nun, was zu beseitigen wäre, möchte dieses sein, daß wenn die Verdammniß einiger in der göttlichen Vorherbestimmung gegründet ist, und das Böse welches sie zur Verdammniß führt in dem Sündenfall, alsdann auch der Sündenfall müsse in der göttlichen Vorherbestimmung gegründet und also Adam zum Sündenfall

*) Praedestinationem vocamus aeternum Dei decretum, quo apud se constitutum habuit, quid de unoquoque homine fieri vellet. (Calv. Instit. III, XXI, 5.) Quod ergo scriptura clare ostendit dicimus, aeterno et immutabili consilio Deum semel constituisse, quos olim semel assumere vellet in salutem, quos rursum exitio devovere. (Ebendas. 7.)

beſtimmt geweſen ſein. Dieſe Folgerung läugnet Calvin nicht, und verbittet ſich auch hier auf das beſtimmteſte die Aushülfe durch den Begriff der Zulaſſung *). Und in der That nicht nur kann man auf Adams erſte Sünde das oben geſagte anwenden, daß das Nichtverhindernwollen eines Erfolgs in Gott nothwendig ein beſtimmtes Wollen dieſes Erfolges iſt; ſondern je mehr man, wie Calvin auch thut, den ganzen erlöſungsbe- 70
dürftigen Zuſtand des menſchlichen Geſchlechtes, auf den ja alle Führungen der göttlichen Vorſehung berechnet ſind, von Adam ableitet, um deſto weniger kann man ſich überreden daß ſein Fall nicht ſollte göttliche Vorherbeſtimmung geweſen ſein, indem ſonſt alle wirkliche und anerkannte göttliche Beſtimmung und Anordnung innerhalb der menſchlichen Welt von dieſem Ereigniß abhinge welches ſelbſt nur Zulaſſung wäre, alſo die göttliche Allmacht in allen ihren Aeußerungen urſprünglich beſtimmt wäre ſei es nun durch die Freiheit des Menſchen oder durch die Dazwiſchenkunft des Teufels. Alſo kann ich unmöglich anders als auch hierin dem Calvin beiſtimmen; nur daß ich nicht ſo gern ſagen würde, Adam ſei als Adam zum Sündenfall beſtimmt geweſen, ſondern wegen der Beſtimmung des menſchlichen Geſchlechts zur Sündhaftigkeit und Erlöſung ſei Adam der fallende Adam geworden. Und außerdem noch würde ich in der Erklärungsweiſe um ein weniges von ihm abweichen. Denn Calvin meint, Adam habe das Nichtſündigenkönnen in ſeiner Natur gehabt, und ſei nur ſo leicht gefallen weil bei der Biegſamkeit ſeines Willens nach beiden Seiten hin ihm die Gabe der Beharr-

*) Nec absurdum videri debet quod dico, Deum non modo primi hominis casum et in eo posterorum ruinam praevidisse, sed arbitrio quoque suo dispensasse. (Instit. III, XXIII, 7.) Quamquam nec ipsum quidem per se probabile est, sola Dei permissione, nulla ordinatione, hominem sibi accersisse interitum. Quasi vero non constituerit Deus, qua conditione praecipuam ex creaturis suis esse vellet. (Ibid. 8.)

lichkeit verſagt geweſen *). Mir aber will es vorkommen, als ſei es einerlei zu ſagen, die Beſtändigkeit ſei ihm verſagt geweſen, und zu ſagen, er habe ein beſtimmtes Nichtſündigenkönnen
77 nicht gehabt, und man komme leichter ab, wenn man ſage, die menſchliche Natur habe überhaupt vor Chriſto die Beſtändigkeit oder das Nichtſündigenkönnen nicht gehabt. Und dies thut hier ſo viel, daß es leichter iſt ſich Rechenſchaft zu geben wie Gott eine ſolche Natur geſchaffen, die erſt gleichſam durch eine zweite Schöpfung zu ihrer Vollendung kommen konnte, als wie er ſie in ihren erſten Exemplaren zwar beſſer erſchaffen, hernach aber ihre Verſchlimmerung gewollt. Denn den Vortheil die Vollkommenheit der menſchlichen Natur in einem langen befeſtigten Zuſtande Adams anzuſchauen, können wir leicht entbehren, da ſie uns doch nie ſo rein in dem uns immer dunkeln Adam zur Anſchauung kommt, als in dem uns immer hellen Chriſtus. Dagegen verſteht ſich viel beſſer, wenn man es allgemein nimmt, was Calvin ſagt, eine Natur, welcher das Nichtſündigenkönnen verliehen geweſen wäre, würde zwar vortrefflicher geweſen ſein, aber der Menſch habe kein Recht von Gott zu fordern daß er ihn ſo ſolle gemacht haben **); und was Auguſtin ſagt ***), der
78 Menſch ſtehe auf einer ſolchen Stufe des Daſeins, auf welcher

---

*) Sed quia in utramque partem flexibilis erat eius voluntas, nec data erat ad perseverandum constantia, ideo tam facile prolapsus est. (Instit. I, XV, 8.)

**) Neque enim aequum fuit hac lege Deum constringi, ut hominem faceret, vel qui non posset, vel nollet omnino peccare. Praestantior quidem fuisset talis natura; sed praecise expostulare cum Deo, quasi hoc debuerit conferre homini, plus quam iniquum est, quando in eius arbitrio fuit quantulumcunque vellet dare. (Ebendaſ.)

***) Quapropter . . credimus Deum . . . quia . . scivit magis ad suam omnipotentissimam bonitatem pertinere, etiam de malis bene facere, quam mala esse non sinere, sic ordinasse . . hominum vitam, ut in ea prius ostenderet quid posset eorum liberum arbitrium, deinde quid posset suae gratiae beneficium. (De corrept. et grat. 27.)

ſich offenbaren ſolle, was, nachdem zuerſt ſein freier Wille die Sünde erzeugen, hernach noch die göttliche Gnade erzeugen könne. Dieſes aber glaube ich reicht auch vollkommen hin; und wenn wir uns nur überzeugen, eine ſolche Natur gehöre mit in die Vollſtändigkeit der endlichen Welt: ſo können wir dann auch getroſt ſagen, ſie ſei, ſo wie ſie ſich wirklich entwikkelt hat, von Gott vorher beſtimmt und verordnet geweſen, und brauchen nicht zu einem unklaren in Gott nicht denkbaren Unterſchiede von Anordnung und Zulaſſung unſere Zuflucht zu nehmen. — Das zweite nun, weshalb die meiſten einen ſolchen mildernden Unterſchied wünſchen, und nicht annehmen möchten daß die Verdammung der Unbußfertigen und die Begnadigung der Gläubigen auf gleiche Weiſe von Gott verordnet ſei, iſt weil ſie meinen, es ſei nur eine grundloſe Willkühr in Gott, daß er nun grade dieſen zur Seligkeit verordne und jenen zur Verdammniß und nicht umgekehrt. Hier nun bemerke ich zuerſt, daß gegen eine ſolche Willkühr niemand ſich ſtärker erklären kann als Calvin ſelbſt *), indem auch der freilich ſehr mißverſtändliche aber doch auch einer ſehr richtigen Deutung fähige Ausdrukk, daß der göttliche Rathſchluß der Erwählung ein absolutum decretum ſei, in den Inſti- 79
tutionen nicht vorkommt, ſondern erſt im Streit zugewachſen iſt; daher auch des Sigismund Bekenntniß (Brandenb. Reform. Werk S. 13) dieſen Ausdrukk verwirft. Sondern Calvin ſagt nur, Gott erwähle und verwerfe nach einem Gutdünken deſſen Gründe uns unbekannt ſind; es ſei dies eine Sache der göttlichen Entſcheidung (arbitrii), und geſchehe die Erwählung ohne alle Rükkſicht auf menſchliche Würdigkeit. Dies leztere nun geſtehen die lutheriſchen Kirchenlehrer auch ein, ja daß, wenn auch Gott nur diejenigen erwähle deren Glauben er vorausſehe, er doch nicht

*) Haec sit sobrietatis . . lex . . . ut eius voluntas nobis sit . . iustissima causa rerum omnium; non illa quidem absoluta voluntas, de qua garriunt sophistae, impio profanoque dissidio separantes eius institiam a potentia, sed illa moderatrix rerum omnium providentia, a qua nihil nisi rectum manat. (Instit. I, XVII, 2.)

durch den vorausgeſehenen Glauben hiezu bewogen werde *). Wenn nun doch Gott den Glauben ſelbſt ſchenken muß, und die Predigt, aus der er allein entſtehn kann, nicht allen und nicht unter gleich günſtigen Umſtänden angedeihen läßt: was anders als ein ſolches Gutdünken bleibt übrig? Dieſes Gutdünken aber, wie es Calvin annimmt, wenn wir es nur nicht in der Mitte ſondern zeitig genug von vorne herein anfangen laſſen, und es nur nicht weiter hinabführen als bis dahin wo es noch wirklich etwas zu fragen und feſtzuſezen giebt, kann niemandem ungereimt und empörend vorkommen und auch nicht grundlos. Nämlich ſind wir einmal einig darüber, daß, damit die Welt vollſtändig ſei, auch das menſchliche Geſchlecht da ſein mußte: ſo können wir unmöglich mehr ſagen, es ſei eine grundloſe Willkühr, daß Gott das menſchliche Geſchlecht, wenn gleich er vorausgeſehen daß es ſündigen und fallen werde, erſchaffen, da es ja nothwendig mit eingeſchloſſen iſt in die eine alles umfaſſende göttliche That der Weltſchöpfung. Fragen wir aber, warum Gott grade uns zu Menſchen gemacht und nicht zu Engeln, und wollen nun über grundloſe Willkühr klagen: ſo vergeſſen wir nicht nur daß wir eben ſo gut fragen könnten, warum er uns zu Menſchen gemacht und nicht zu Thieren, und daß wir uns dann über die grundloſe Willkühr freuen müßten, über welche wir klagen wollen; ſondern wir ſpielen in der That die Frage dahin wo nichts mehr zu fragen iſt, und fragen alſo eigentlich geſagt auch gar nicht. Denn unſere Selbſtheit hängt ja an

*) Gerh. loc. th. Loc. VIII, §. 52. Nulla humani generis dignitate, quin nec praevisione bonorum operum vel fidei motus est Deus, ut quosdam ad vitam aeternam eligeret. — Sol. decl. p. 821. . . . Quod videlicet mera et gratuita misericordia in Christo . . salvos nos faciat, secundum voluntatis suae propositum . . Falsum igitur est . . cum docetur, quod . . etiam aliquid in nobis causa sit electionis divinae, propter quod nos Deus ad vitam aeternam praedestinaverit. Was Hr. Dr. B. Aphor. S. 123 an dem Leipziger Bekenntniß tadelt, iſt buchſtäblich nichts anderes als das hier behauptete.

nichts anderem als an der menſchlichen Natur und der beſonderen Art wie ſie in unſerer Perſon beſtimmt iſt; und wenn wir nicht zu Menſchen erſchaffen wären, ſo wären Wir ja gar nicht erſchaffen. Eben ſo aber müſſen wir auch ſagen, ſoll das menſchliche Geſchlecht vollſtändig ſein: ſo müſſen auch für daß gute empfänglichere und unempfänglichere Menſchen von allen Abſtufungen neben einander ſein; denn erſt aus dem Zuſammenſein aller möglichen Complicationen höherer und niederer Vermögen und Anlagen und aus dem Vorhandenſein aller möglichen Entwikklungsſtufen und Sättigungspunkte entſteht jene Vollſtändigkeit, in der allein die Gattung beſteht. Sonach können wir, die Nothwendigkeit des menſchlichen Geſchlechts vorausgeſezt, gar nicht mehr ſagen, es ſei grundloſe Willkühr, daß Gott alle dieſe verſchiedenen Menſchen neben einander geſchaffen. Fragen wir aber, warum er grade dieſen zu einem geringeren und jenen zu einem begabteren erſchaffen und nicht umgekehrt: ſo fragen wir wiederum eigentlich gar nicht; denn wenn es umgekehrt wäre, ſo wäre dann dieſer jener und jener dieſer, und es hätte ſich nichts geändert. Darum iſt nun eigentlich nichts wunderlicher, als wenn man um dieſen Schein von Willkühr in Gott aufzuheben und zugleich die menſchliche Freiheit, welche durch dieſe von Gott geordnete Verſchiedenheit bedroht ſcheint, zu retten, lieber annehmen will, Gott habe urſprünglich alle gleich erſchaffen, und jeder Menſch vermöge troz aller Hinderniſſe und ohne alle äußere Hülfe alles gute und ſchöne in ſich zu entwikkeln wie irgend ein anderer, nur der eine thue es, der andere aber nicht. Denn nun ſezt man die grundloſe Willkühr auf die unbegreiflichſte und die ganze Idee der Welt zerſtörende Weiſe in das Geſchöpf hinein; und wenn irgend etwas, ſo wäre dies wol jene unumſchränkte Freiheit, welche ſich mit der Natur eines Geſchöpfes nicht verträgt. Alſo wenn jeder nur der ſein kann der er iſt, und nicht jeder andere, ſo wäre Er gar nicht, wenn er nicht der wäre der er iſt; und wie es keinen Sinn hat zu fragen, warum Gott ihn zu dem gemacht hat und nicht zu jenem: ſo kann man auch

nicht ſagen, es ſei grundloſe Willkühr in Gott, daß jeder der iſt der er iſt. Allein man wird einwenden, dieſe Darſtellung rechtfertige mehr die urſprüngliche geiſtige und leibliche Verſchiedenheit der Menſchen als die religiöſe, welche der angenommenen Vorausſezung nach bei allen andern Menſchen, die erſten ausgenommen, indem ſie ja alle durch den Fall gleich geworden ſind, keine urſprüngliche iſt, ſondern nun erſt entſteht durch die göttliche Beſtimmung, welche dem einen den Glauben giebt, dem andern aber nicht; und eben dieſe Beſtimmung meint man erſcheine eigentlich als eine grundloſe Willkühr. Wenn nun gleich zufolge alles bisherigen dieſe Einwendung nicht gemacht werden kann von der rechtgläubigen lutheriſchen Kirche, welche dieſelbe Gleichheit nach dem Falle, dieſelbe Nothwendigkeit des göttlichen Beiſtandes und dieſelbe Ungleichheit in der Darreichung deſſelben annimmt wie die reformirte, und es hier mehr auf die Vertheidigung der gemeinſchaftlichen Lehre als der calviniſchen ausſchließend ankommt: ſo iſt es doch allerdings grade dieſer lezte Einwurf, deſſen Stärke oder Schwäche darüber entſcheiden muß, ob die ſtrenge auguſtiniſche Lehre beſtehen kann, oder ob man Auskunftsmittel ſuchen muß, aber dann lieber zureichendere als das göttliche Beſtimmtſein durch den vorausgeſehenen Glauben. Gehen wir nun von der gemeinſchaftlichen Lehre aus, daß in dem Zuſtande der Sündhaftigkeit nach dem Falle der Menſch nicht vermöge aus eigener Kraft Gott zu erkennen, zu lieben und ihm zu vertrauen, oder wie es auch ausgedrükkt wird, daß, unbeſchadet er übrigens einen freien Willen habe, hiezu ihm der freie Wille fehle *): ſo liegt ja darin offenbar dieſes, daß, da es der freie Wille iſt durch den jemand eine Perſon iſt, der ſündige Menſch zwar in jeder andern Hinſicht eine Perſon ſei, in religiöſer aber nicht. Daß jene beiden Ausdrükke wirklich gleichbedeutend ſind, iſt klar. Denn wir würden vergeblich nach einem andern Maaß für den freien Willen, oder lieber ſagte ich nur

*) Aug. Conf. II und XVIII.

für den Willen des Menschen, da ein unfreier gar nicht denkbar ist, suchen. Sondern so weit geht des Menschen Wille, nicht als geistige Veränderungen an ihm vorgehn, denn dies kann auch wider seinen Willen geschehen, sondern als sie aus ihm hervorgehen, als er in geistiger Selbstentwikklung begriffen ist. Denn wie das Leben irgend eines Dinges darauf beruht, daß es in einer wenigstens leiblichen Selbstentwikklung begriffen ist, und das Gestein zwar in das allgemeine Leben, das heißt in die Selbstentwikklung der Erde aufgenommen ist, für sich allein betrachtet aber eben deshalb weil es von seiner Krystallisation an bis zu seiner gänzlichen Zerstörung zwar auch in Veränderungen begriffen ist, die aber nur an ihm vorgehen und nicht aus ihm sondern aus einem andern, nicht als lebend gedacht wird, sondern als todt: so beruht nun die Persönlichkeit oder das geistige einzelne Leben, erhaben über das sowol unbewußte niedere Leben der Pflanzen als über das höhere schon bewußte der Thiere, nicht darauf daß an einem Einzelwesen geistige Veränderungen vorgehn, sondern darauf daß sie aus ihm hervorgehn und daß es in einer solchen Selbstentwikklung begriffen sei, und der alte Ausdrukk, daß der sündige Mensch geistlich todt sei, heißt nichts anders, als daß er in keiner Selbstentwikklung eines bewußten Verhältnisses zu Gott begriffen sei, und kann deshalb auch von solchen, in denen fromme Rührungen vorgehen, gebraucht werden, jedoch nur in der Vorausseżung, daß diese von außen in ihnen bewirkt werden und nicht selbstthätig aus ihnen hervorgehn. Und dies ist nichts anders als die in dem augsburgischen Bekenntniß vorgetragene Lehre, daß der Mensch ohne den göttlichen Geist keine Freiheit habe in geistigen Dingen; denn wo er Freiheit hat, da ist er auch eine Person, und umgekehrt. Wollte aber jemand sagen, dies sei eine wunderliche dunkle verworrene oder gar mystische Rede, daß ein Mensch in einer Hinsicht eine Person sein könne und in einer andern nicht, sondern wer eben eine sei, sei es auch ganz und überall: so will ich diesen nicht erst zu den Rechtslehrern hinweisen, sondern nur zu dem Gebrauch des

gemeinen Lebens; oder was iſt denn das, was wir eine moraliſche oder zuſammengeſezte Perſon nennen, als ein wollendes Weſen, welches in der theilweiſen Aufgebung der Freiheit und Selbſtbeſtimmung alſo auch der eigenen Perſönlichkeit einzelner gegründet iſt? Denn in demjenigen Gebiet, in welchem einer mit mehreren eine ſolche gemeinſame Perſon bildet, iſt er nun für ſich allein keine, und weiſet jeden, der ihn doch als Perſon behandeln will, an die gemeinſame Perſon. Und wie man nun theilweiſe um ſich einem ſolchen ganzen einzuverleiben ſeine Perſönlichkeit aufgeben kann, ſie aber doch übrigens behalten, eben ſo muß es auch möglich ſein ſie ſchon urſprünglich nur theilweiſe zu haben, wie denn auch Kinder und Leibeigene als ſolche noch keine ganze ſondern nur theilweiſe Perſönlichkeit haben, und die lezteren namentlich in religiöſem Sinne ſchon können Perſonen ſein, während ſie es in bürgerlichem noch nicht ſind, ſondern in dieſem erſt dazu geboren werden müſſen durch die Freilaſſung. Der ſündige Menſch alſo iſt nach dieſer Lehre zwar in das allgemeine geiſtliche Leben des menſchlichen Geſchlechtes aufgenommen, ſofern ein ſolches beſteht, das heißt ſofern der göttliche Geiſt immer ein ſolches Einzelleben in irgend einigen einzelnen bewirkt, die dann auch auf die übrigen wirken, ſo daß in ihnen Vorſtellungen von Gott und Empfindungen von Gott vorübergehend hervorgebracht werden, die aber nicht ihre eigene That ſind, ſo daß ſie in einer religiöſen Selbſtentwikklung nicht begriffen ſind, ſondern nur was aus dem allgemeinen religiöſen Leben ſie berührt und durchdringt, brechen und zurükkſtrahlen; Perſonen aber im religiöſen Sinne ſind ſolche noch nicht, ſondern dies werden ſie erſt durch die Wiedergeburt, wenn der heilige Geiſt den Glauben in ihnen gewirkt hat, weshalb eben dieſe Veränderung die Wiedergeburt heißt, weil ſie auf dieſem Gebiet der Anfang des eigenen einzelnen freien Lebens iſt *). Dieſer aber wird gemacht

*) Ὄντως κτίσις ἑτέρα ἐστίν· ἐκ τοῦ μὴ ὄντος εἰς τὸ εἶναι παρήχθημεν. (Chrysost. Ed. Montf. T. XI. p. 28.)

durch die Bewirkung des Glaubens, vermöge deſſen der Menſch Chriſto einverleibt wird und von ihm jenes höhere Leben empfängt und in ſich aufnimmt, deſſen einige Quelle Chriſtus iſt *), und in welchem eigentlich der Menſch, der vorige, nicht ſelbſt lebt, ſondern Chriſtum lebend in ſich trägt **). Vor der Wiedergeburt aber ſind ſie insgeſammt den wiedergebornen gegenüber das todte, die Maſſe, welcher Ausdruck daher bei Auguſtin und Calvin in dieſer Sache ſo häufig vorkommt ***), welche der Be-

*) Quando ipse unus et vitae fons est et salutis anchora. — Quum is sit, cuius corpori inserere destinavit pater quos ab aeterno voluit esse suos, ut pro filiis habeat quotquot inter eius membra recognoscit. — Illum induere dicimur, in illum coalescere, ut vivamus quia ipse vivit (Instit. III, XXIV, 5.) Huc redit summa, Christum ubi nos in fidem illuminat Spiritus sui virtute, simul inserere in corpus suum, ut fiamus bonorum omnium participes. (Ebend. III, II, 35.)

**) Sit hic itaque primus gradus, hominem a se ipso discedere . . . quo mens eius proprio carnis sensu vacua se ad spiritus Dei nutum tota convertat . . ut homo iam non ipse vivat, sed Christum in se ferat viventem. (Ebend. III, VII, 1.) Ubi propter Christum nobis datum est in eum credere, tunc incipimus demum transire a morte in vitam. (Ebend. III, XIV, 6.)

***) Sola gratia redemptos discernit a perditis, quos in unam perditionis concreverat massam ab origine ducta causa communis. (Aug. Enchir. 9) Non sunt ab illa conspersione discreti, quam constat esse damnatam; . . ab illa perditionis massa, quae facta est per primum Adam, debemus intelligere, neminem posse discerni, nisi qui hoc bonum habet. (Derſ. de corr. et grat. 12.) Quid quod nobis inde (ex electionis doctrina) emergit ecclesia, quae alioqui . . non posset inveniri nec inter creaturas agnosci, quia miro utroque modo latet intra gremium beatae praedestinationis, et infra massam miserae damnationis. (Calv. Instit. III, XXI, 1.) Eniuvero electi nec statim ab utero, nec eodem omnes tempore, sed prout visum est Deo suam illis gratiam dispensare, in ovile Christi per vocationem aggregantur. . . In ipsos ergo si respicias, videbis Adae progeniem, quae communem massae corruptionem redoleat. (Ebend. XXIV, 10.) Hieher gehört auch Vulgus nomino praecipuos etiam quosque, donec in ecclesiae corpus insiti fuerint. (I, VII, 5.)

lebung fähig iſt, und von der auch einzelne Punkte belebt werden durch den in und aus den ſchon belebten wirkenden Geiſt. Dieſe alſo welche belebt werden, das heißt in denen die religiöſe Selbſtentwikklung auf die jeden Lebensanfang bezeichnende unbegreifliche Weiſe entſteht, dieſe ſind die erwählten; und wie wir glauben, daß der Menſch überhaupt, iſt er einmal eine Perſon geworden, nicht aufhört es zu ſein, und dieſen Vorzug den geiſtigen Einzelweſen gläubig einräumen, ſo glauben wir auch von dieſen, daß, ſind ſie einmal religiöſe Perſonen geworden und hat uns nicht ein bloßer Schein des Lebens getäuſcht, ſie auch niemals aufhören werden es zu ſein. Der übrige Theil der Maſſe aber, der nicht zum eigenen Leben erwärmt wird, iſt, wiewol er nie aufhört in das gemeinſame religiöſe Leben aufgenommen zu ſein und daher auch an und für ſich betrachtet die Möglichkeit nicht verliert belebt zu werden, doch ſofern er nicht belebt wird das Verworfene; die Verworfenen aber kann man ſie eigentlich nur nennen, wenn man auf die Perſönlichkeit Rükkſicht nimmt, die ihnen auf dem gemein menſchlichen Gebiete zukommt. Wollen wir nun davon, daß Gott aus dieſer Geſammtmaſſe einige Punkte belebt werden läßt und andere nicht, Grund fordern: ſo können wir das nur mit demſelben Recht, mit welchem wir auch Grund fordern könnten davon, daß Gott von der Geſammtheit aller menſchlichen Keime einige belebt und Perſonen werden läßt, andere nicht, ſondern ſie in der Unperſönlichkeit und dem Tode beläßt, und einige wirklich ans Licht führt, andere hingegen ſchon im Mutterleibe oder gleich bei der Geburt wieder dem Tode zurükkgiebt. Bei einer ſolchen gründlichen Betrachtung alſo erſcheint die göttliche Willkühr in der Erwählung und Nichterwählung gar nicht als eine andere oder größere als die bei der Schöpfung. Auch erhellt zugleich, in welchem Sinne es freilich ganz richtig iſt, daß man die Verwerfung nicht als einen poſitiven göttlichen Rathſchluß anſehn kann, ſo nämlich wie noch nie jemand es als einen poſitiven göttlichen Rathſchluß angeſehen daß dieſes oder jenes nicht ſei geſchaffen worden; aber dann auch

wieder unrichtig, daß man die Erwählung einzelner menschlicher Personen für einen eigenen Rathschluß halten will, die Verwerfung anderer einzelner aber nicht, sondern in demselben Sinne, in welchem das eine, muß auch das andere gelten. Das wahre aber ist, daß man nur einen göttlichen Rathschluß annehmen kann, welcher alles umfaßt, nämlich den Rathschluß über die Ordnung in welcher die des geistigen Einzellebens fähige Masse allmählig belebt wird; und deutlich muß, sobald man diesen Gesichtspunkt gefaßt hat, einem jeden sein, daß in dem Gebiet dieser geistigen Schöpfung eben so wenig die Bestimmungsgründe des göttlichen Willens in der künftigen Beschaffenheit dessen gesucht werden können, was erst durch diese Schöpfung selbst, so wie es wird, werden soll, als wir dieses auf dem Gebiet der allgemeinen Schöpfung thun oder thun wollen, sondern vielmehr die Beschaffenheit und die Schikksale der einzelnen Dinge nur aus dem einen allgemeinen Schöpfungsact der göttlichen Allmacht ableiten. Und in sofern kann ich auch nicht anders als dem Calvin Recht geben, daß er über den göttlichen Willen, der die göttliche Gerechtigkeit selbst ist, nicht hinausgehen will, wenn man doch nur an dem und jenem einzelnen die Bestimmungsgründe suchen wollte; ja es scheint fast wunderlich, wenn man deshalb den alles bestimmenden göttlichen Willen als blinde und grundlose Willkühr verrufen will, weil er selbst nicht durch einzelnes bestimmt ist. Am meisten aber ist dieser Schein von blinder Willkühr, gegen welchen Calvin so dringend und ernstlich protestirt, durch jene scholastische Methode entstanden, welche einzelne Fragen aus der Mitte herausgerissen aufwirft, bei denen oft nicht wahrgenommen wird wie die ganze Voraussezung dabei zerstört ist, und die dann freilich nicht gelöset werden können; eine Methode, welche fast in alle wichtigen Punkte des christlichen Lehrbegriffs fast unauflösliche Verwirrung hineingebracht hat, und welche man mit allen ihren Erzeugnissen nicht streng genug verbannen kann, um endlich jenes Zeitalter mit der oberflächlichen Opposition gegen dasselbe zugleich zu schließen und

89

eine neue Bearbeitung der Glaubenslehre auszubilden, welche für ſolche Fragen keinen Raum läßt, ſondern ſie gänzlich abweiſet. Wenn zum Beiſpiel gefragt wird, ob alſo nach der calviniſchen Lehre, wenn einer zur Seligkeit von Gott vorherverordnet iſt, er ſelig werden muß, und wenn er auch ſich allen Laſtern ergäbe und im frevelhafteſten Unglauben lebe: ſo iſt bei dieſer Frage die Vorausſezung gewiß größtentheils vergeſſen worden, daß die göttliche Vorherbeſtimmung an die Bewirkung des Glaubens gebunden iſt. Daß aber der Glaube durch die göttliche Gnade auch in dem ausgezeichnet ungläubigen und laſterhaften bewirkt werden kann, hat die lutheriſche Kirche nie geläugnet, und wenn alſo Calvin die Frage ſo beantwortet, daß wenn in einem ungläubigen und laſterhaften auch noch der Glaube beharrlich und gründlich bewirkt werde, ein ſolcher gewiß zur Seligkeit vorherverordnet ſei zum außerordentlichen Preiſe der göttlichen Barmherzigkeit, ſo wird die lutheriſche Kirche hier nichts einwenden als nur ihren Zuſaz, er ſei verordnet mit Rükſicht auf den von Gott vorhergeſehenen Glauben, wogegen Calvin dabei bleiben wird, er ſei gläubig geworden, weil Gott ihm ein hinreichendes Maaß von Gnadenwirkungen zugedacht; daß er aber könne laſterhaft und ungläubig geweſen ſein im höchſten Grade und doch vorherverordnet, wird ja müſſen zugegeben werden um deſto mehr je mehr man auf die Allgemeinheit der göttlichen Gnade in Chriſto dringt. Und wenn umgekehrt gefragt wird, wer zur Verdammniß verordnet iſt, ob der verdammt werden müßte auch bei dem tugendhafteſten Leben: ſo werde ich mit dem rechtgläubigen Theile beider Kirchen antworten, daß die Werke ja den Menſchen doch nicht ſelig machen *), ſondern der

*) Dies nämlich behauptet ja auch die rechtgläubige lutheriſche Kirche ohnerachtet Luk. 13, 27 und ähnlicher Stellen (vgl. Aphorism. S. 90) mit der reformirten. Und die Frage, ob ein Menſch deshalb nicht hätte zur Seligkeit gelangen können, weil Gott ihn nicht dazu prädeſtinirt habe, löſet ſich in die auf, ob ein Menſch zur Seligkeit gelangen könne, ohnerachtet Gott ihm nicht ſolche Gnadenwirkungen zu-

Glaube, und daß wir von keiner Vorherbestimmung wissen, nach welcher ein Gläubiger könne verloren gehen *); aber daß einer der ohnerachtet eines äußerlich tadellosen Lebens doch nicht zum Glauben gelangt sei, auch von Gott nicht zur Seligkeit des Glaubens sei verordnet gewesen, zum Beweise daß durch die Werke auch nicht einmal der Glaube könne erworben werden, und daß wir manchen eines äußeren Scheines wegen für gläubig halten können, ohne daß er es wirklich ist, das wird auch der rechtgläubige Theil der lutherischen Kirche zugeben; und in welchem Sinne von einem solchen zu sagen ist, er sei nur nicht erwählt, und in welchem, er sei verworfen und zur Verwerfung vorherbestimmt, das ist oben schon erörtert. Diese Fragen also, und von solchem Schlage sind sie meist alle, so daß wir uns 92
mit andern nicht noch aufhalten wollen, wenn man sie nur recht ins Gesicht nimmt und gehörig faßt, sind gar nicht fürchterlich, sondern ihretwegen kann es immer beim alten bleiben. Nicht besser steht es mit dem Vorwurf, den auch Reinhard wieder vorgebracht hat **), es sei schon für einen Menschen ein beschimpfender Vorwurf, wenn man von seinen Entschließungen sagen müsse stat pro ratione voluntas, und hiernach sei der unbesonnene Thor der Gottheit am ähnlichsten, der bedachtsame weise aber am unähnlichsten. Denn für den Menschen, weil er durch sein Handeln das Dasein immer nur fortsezt und ihm immer etwas gegeben ist, bleibt es freilich ein Vorwurf, wenn er sich an das gegebene nicht anschließt. Aber Gott kann eben kein sol-

---

schikkt, durch welche der lebendige Glaube in ihm gewekkt wird; und diese wird auch die rechtgläubige lutherische Kirche nicht bejahen können.

*) Daher ich auch gar keine Inconsequenz darin finden kann (Aphorism. S. 125), daß die Thornsche Confession ohne die calvinische Lehre zu verlassen behauptet, Gott habe den erwählten den Glauben als Mittel vorherbestimmt. Denn der göttliche Rathschluß ist ohne die Art und Weise seiner Ausführung gar nicht zu denken; der Rathschluß der Erwählung aber wird nur ausgeführt mittelst des Glaubens.

**) Dogmat. §. 120. S. 445.

cher Weiſer nach menſchlicher Art ſein, weil ihm nie etwas gegeben iſt und er alles immer erſt anfängt. Denn freilich kann man keinen göttlichen Rathſchluß denken als auf etwas folgend, ſondern nur als allem vorhergehend; und wie kann man alſo ſagen, Gott ſolle bei der Erwählung auf die Beſchaffenheit der Menſchen Rükkſicht nehmen, da ſie dieſe Beſchaffenheiten ja nicht ohne ihn haben, ſondern ſie erſt durch denſelben untheilbaren göttlichen Rathſchluß empfangen, in welchem die Erwählung auch enthalten iſt, und der in ſofern freilich unbedingt genannt werden muß, da er ſelbſt alles erſt bedingt? Und ſo iſt auch der vorhergeſehene Glaube bedingt; denn er iſt nichts anders als das Ergebniß aus einer gegebenen, auch zufolge des göttlichen Rathſchluſſes ſo und nicht anders beſtimmten, aber noch geiſtlich todten Perſönlichkeit in eine gewiſſe aber von der göttlichen Vorherbeſtimmung abhängige Stärke der Gnadenwirkung. Der ſchaffende Wille alſo kann nicht ſo durch Gründe beſtimmt ſein wie der bloß einwirkende beſtimmt ſein muß, und der Schein der Blasphemie zerrinnt in nichts, daß nämlich daſſelbe von Gott behauptet werde was am Menſchen getadelt wird; denn es wird nicht daſſelbe behauptet, ſondern ganz ein anderes.

Soviel alſo ſcheint wol klar zu werden, wenn man auf die beiden Seiten dieſer Lehre die antipelagianiſche und die antimonichäiſche gleichmäßig ſieht, und wenn man den ſo ganz ſchriftmäßigen aber ſelten genugſam ins Licht geſezten Begriff einer neuen geiſtigen Schöpfung durch Chriſtum und ſeinen Geiſt mit dazu nimmt, daß nicht nur die ſtrenge auguſtiniſch-calviniſche Lehre allein der Vorausſezung von dem menſchlichen Unvermögen ohne Chriſtum und ſeinen Geiſt vollkommen angemeſſen iſt, ſondern auch die meiſten dagegen gemachten Einwürfe bei genauerer Betrachtung verſchwinden. Zwei nur ſcheinen unter denen welche auch Herr Dr. B. beſonders aufnimmt, noch übrig zu ſein, wegen deren ich nicht auf das obige verweiſen, ſondern ſie noch einer beſondern Betrachtung unterwerfen möchte. Der eine iſt der, daß nicht zu begreifen ſei, wie nach Calvins Lehre

Gott nicht Urheber der Sünde sei, wenn doch nicht einmal die Vorherbestimmung des menschlichen Geschlechts zum Sündenfalle könne geläugnet werden. Der andere ist der, daß diese Lehre jeden Versuch in das innere der göttlichen Rathschlüsse einzudringen gänzlich abschneide und eben dadurch die immer weiter und tiefer strebende Vernunft in einer unerträglichen Gefangenschaft halte. Was nun das erste betrifft, so läugne ich es keinesweges; denn so gut als dem Calvin nach meiner Ueberzeugung gelungen ist in seiner Darstellung alles manichäische zu vermeiden und die Allmacht Gottes überall im gleichen ungetrübten Lichte zu zeigen, so gut ist ihm nicht gelungen klar zu entwikkeln daß ohnerachtet der Vorherbestimmung Gott nicht Urheber des Bösen sei; sondern er muß sich immer auch in dieser Hinsicht auf das andere zurükkziehen. Nur möchte ich doch gleich fragen, wo es denn im Zusammenhang mit der lutherischen Theorie eine klare Entwikkelung davon gebe, wie Gott, ohnerachtet er die Freiheit des Willens gewollt und erschaffen und den Ursprung der Sünde aus derselben vorhergewußt, nicht Urheber des Bösen sei. Denn die Behauptung ist eben so bestimmt aufgestellt und oft wiederholt im Augustin und Calvin, daß auch der Satan alles verdammliche sich selbst zugezogen habe, und daß auch der Mensch sich selbst ins Unheil gestürzt *), und geläugnet wird oft und bestimmt genug, daß Gott keinesweges Urheber weder der Sünde im allgemeinen noch der einzelnen Verbrechen sei; aber anschaulich zu machen, wie denn dies nicht sei, da doch alles was wirklich ist auf die göttliche Allmacht zurükkgeführt wird, dies will ich nicht behaupten sei ihm vollkommen gelungen. Nur von der andern Seite her kenne ich auch eben nichts als die

*) Quicquid enim damnabile habet Satanas defectione et lapsu sibi accersivit. (Instit. I, XIV, 16.) Libera tamen fuit electio boni et mali . . donec se ipsum perdendo bona sua corrupit. (Instit. I, XV, 8.)

gleiche Behauptung, der lezte Grund des Böſen ſei in der Freiheit des endlichen Willens; aber anſchaulich hat mir auch nie werden wollen, wie Gott durch dieſe Behauptung der Urheberſchaft des Böſen entledigt werde, da er doch Urheber der Freiheit iſt. Denn hätte er beſtimmt und unbedingt gewollt, es ſolle kein Böſes geben: ſo hätte ſich nach dieſem Willen die ganze Beſchaffenheit der Welt und der geiſtigen Weſen darin richten müſſen, und die Welt würde eine andere geworden ſein. Iſt ſie nun doch eine ſolche, und hat Gott den Gebrauch der Freiheit, aus welchem das Böſe entſtand, auch nur vorhergewußt und zugelaſſen, und die ganze Welt im Voraus auf das Wirklichwerden des Böſen und unter Vorausſezung deſſelben eingerichtet, ſo hat er offenbar nicht nichtgewollt daß das Böſe ſei, und es iſt zwiſchen beiden Anſichten kein anderer Unterſchied als wiederum der zwiſchen reiner Vorherbeſtimmung und einer mit Zulaſſung vermiſchten Vorherbeſtimmung, ein Unterſchied, der zwar auf dem endlichen und menſchlichen Gebiet eines bloß wählenden Willens etwas iſt, auf dem göttlichen eines ſchaffenden Willens aber nichts. Denn die bekannte Auskunft, es ſei doch beſſer geweſen die Freiheit mit dem Mißbrauch, als überhaupt keine Freiheit,
96 kann doch nicht genügen, weil der Mangel der Allmacht nicht deutlicher ausgeſprochen werden kann als durch die Nothwendigkeit von zwei Uebeln das kleinſte zu wählen. Beide Theorien ſind alſo hier gleich unvollſtändig; und wenn ſich etwas thun ließe, um die Frage reiner und klarer aufzulöſen, wie denn, wenn doch nichts von dem ſchaffenden Willen Gottes ausgeſchloſſen iſt, Gott dennoch nicht Urheber des Böſen ſei: ſo muß dies beiden zum Vortheil gereichen. Und nur dann wenn der eine Theil einen Fortſchritt hierin machen könnte, den der andere ſeiner abweichenden Formel wegen nicht anerkennen dürfte, nur dann wäre dem einen ein Vorzug in dieſer Hinſicht vor dem andern beizulegen. Mir aber will deutlich genug hervorleuchten, daß es keine andere und genauere Löſung dieſer Aufgabe geben kann, als die

beiden Theilen gemein ist. Denn wenn einmal gesagt ist, alles wirkliche müsse durch den schaffenden Willen Gottes gesezt sein, und dann wiederum, Gott dürfe nicht Urheber des Bösen sein: so ist ja beides nur auf die eine Weise zu vereinigen, wenn man sagen kann daß in Bezug auf Gott das Böse gar nicht ist. Diese unvermeidliche Formel aber, man mag sie nun auflösen wie man will und auf welche Art immer zu erklären versuchen, wie das Böse für uns so sein könne daß es weder durch Gott noch für Gott ist, indem nämlich dasjenige daran was wirklich ist, die frei wirkende sinnliche Kraft, nicht dasjenige ist wovon Gott nicht Urheber sein kann, dasjenige aber wovon Gott nicht Urheber sein konnte, nämlich das Gegentheil des Guten, nicht wirklich ist, doch aber die Nothwendigkeit der Erlösung auf dem- 97
jenigen was davon wirklich ist beruht, und diese zugleich dasjenige wovon Gott nicht Urheber sein könnte, in dasjenige auflöset, wovon er allein Urheber sein kann, nämlich in das Gute; diese Formel, sage ich, kann auf keine Weise irgend in jene Differenz verflochten sein, und also müssen die Auflösung derselben, wenn sie nur erst gefunden wird, auch beide Lehrmeinungen sich aneignen können. Wol aber werden wir sagen müssen, wenn erst wirklich nachgewiesen ist, Gott sei nicht Urheber des Bösen, und zwar auf eine solche Art die auch übereinstimme mit der Lehre der Schrift, daß ohne Gesez keine Sünde sei: so falle auch die wichtigste Ursache einen Unterschied anzunehmen zwischen seiner Zulassung und seiner Vorherbestimmung von selbst weg, und jeder wird dann selbst dem Calvin darin beistimmen, so wie auf der andern Seite auch dann erst es einen Sinn bekommt zu sagen, das Böse sei nicht von Gott vorherbestimmt, weil es nämlich nicht ist. Ließe sich also diese Aufgabe lösen, so würde der Unterschied der Meinungen beider Kirchen über diesen Gegenstand überhaupt von selbst verschwinden. — Was aber den zweiten Vorwurf betrifft, daß nämlich die calvinische Lehre der Vernunft gänzlich das Eindringen in das Geheimniß des göttlichen Rath-

ſchluſſes wehrt, indem ſie gradezu ein unergründliches Gutdünken aufſtellt: ſo verweiſe ich zunächſt auf das ſchon angeführte, daß nämlich die Lehre der lutheriſchen Kirche wie ſie in der Concordienformel aufgeſtellt iſt ganz daſſelbige thut, wenngleich ſie nicht gradezu die Formel eines ſolchen Gutdünkens aufſtellt, und nicht ſo ſchlechthin wie Calvin geſteht daß wir über den göttlichen Willen nicht könnten hinausgehn. Und daß nicht jemand ſage, hier beriefe ich, mich auf die Concordienformel, anderwärts aber wo ſie am meiſten von der calviniſchen Lehre abweiche beriefe ich mich wieder darauf daß die Concordienformel nicht von der ganzen lutheriſchen Kirche als ein ſymboliſches Buch anerkannt ſei! Sondern ich finde, daß dieſe ſchon oben angeführten Aeußerungen mit den in der augsburgiſchen Confeſſion vorgetragenen Lehren von dem menſchlichen Unvermögen und von der Art wie der Glaube gewirkt wird ſo genau zuſammenhängen, wie Herr Dr. B. meint daß die ganze calviniſche Lehre eine Kette ſtrenger Folgerungen aus jener Vorausſezung ſei. Aber demnächſt möchte ich fragen, wenn die Klage der Vernunft, daß man ihr hier auf dem Gebiet der göttlichen Vorherbeſtimmung zur Seligkeit durch den Glauben wehre was ihr doch gebühre und wozu ſie ſich unwiderſtehlich getrieben fühle, gegründet ſein ſoll und angehört werden, ob ſie uns dann nicht erſt nachweiſen muß daß es ihr anderwärts beſſer gelinge in die göttlichen Rathſchlüſſe einzudringen? Denn gelingt es ihr anderwärts auch nicht und muß ſie ſich überall zur Ruhe geben, warum will ſie denn hier eine beſondere Klage anſtellen? Ich glaube aber nicht daß ſie anderwärts mehr Grund gewonnen hat, weder auf dem geſchichtlichen noch dem natürlichen Gebiet. Denn wenn wir hier eben ſo nach dem einzelnen fragen, weshalb doch Gott dem und jenem dieſe und jene Gabe verliehen oder verſagt, welches eben ſo viel heißt als warum Gott an dieſe Stelle zu dieſer Zeit grade einen ſolchen Menſchen geſtellt und nicht einen andern: ſo glaube ich nicht daß ſie es jemals wiſſen wird. Und wenn ſie

Bescheid geben soll, warum auf dieser Stelle der Erde Sandwüsten seien und auf jener hohe Gebirge und nicht umgekehrt: so glaube ich nicht daß sie es wissen wird. Denn es hilft ihr nicht, wenn sie sich hier hinter die wirkenden Ursachen verstekken will; denn wirkende Ursachen giebt es dort auch; aber überall sind die wirkenden Ursachen auch von Gott geordnet, und es fragt sich eben, warum er sie so geordnet, daß sie grade diese Wirkungen hervorbringen und nicht andere. Weiß sie also nirgend mehr von den Bestimmungsgründen der göttlichen Rathschlüsse, warum will sie doch grade dieses wissen, weshalb Gott dem einen Menschen den Glauben giebt und dem andern nicht? Und wenn ihr auf dem gesammten geschichtlichen Gebiete diese Einsicht nicht gelingt, was haben wir für Grund, damit sie ihr auf dem religiösen gelinge, die Voraussezung von dem menschlichen Unvermögen sammt den anerkannten Folgen daraus aufzugeben? Denn durch dieses Aufgeben könnte doch nichts anderes erreicht werden, als daß das religiöse Gebiet dem übrigen geschichtlichen vollkommen gleichgestellt würde. Darum glaube ich, sie thäte am klügsten, wenn sie es hier machte wie dort, die Endursachen nämlich, da sie doch einmal ihrer Schwäche wegen beides trennen muß, gehn ließe und sich mehr auf die Kunde der wirkenden Ursachen legte, in welchen sie gewiß ist die Verherrlichung der göttlichen Weisheit zu finden, wenn sie erforscht wie mannigfaltig auf der einen Seite der göttliche Geist auch auf die verstokktesten Gemüther wirkt und sie allmählig umwandelt, und wie auf der andern Seite auch gutgeartete Seelen doch zurükkbleiben und nicht zum rechten innern Frieden gelangen, wenn ihnen die gehörige Ansprache des göttlichen Wortes fehlt. Und nicht nur beim allgemeinen braucht sie stehen zu bleiben bei diesen Forschungen, sondern sie mag immer damit ins einzelne gehen, und alles muß lehrreich sein für denjenigen der selbst ein Werkzeug des göttlichen Geistes ist und sein will um den Glauben fortzupflanzen, damit er lernen kann wie jede Seele am

beſten anzufaſſen iſt und zu bearbeiten, und unterſcheiden den merklichen Wechſel gnädiger und geſegneter Zeiten, und ſolcher die an ſich unfruchtbar ſcheinen und vielleicht nur von weitem vorbereiten. Will ſie ſich aber damit nicht begnügen auf dieſe Weiſe im einzelnen immer genauer zu erfahren wie das Reich Gottes iſt und wird, und kann ſie ſich nicht enthalten nach dem Warum und Weshalb zu fragen: ſo geſtehe ſie nur ſich ſelbſt wie weit ſie es damit anderwärts bringt, und wie ſie doch immer wieder von den Endurſachen auf die wirkenden zurükkgetrieben wird. Denn geht ſie auf das allgemeine, ſo hält ſie ſich an den Optimismus oder die Regel des beſten, daß nämlich alles in der Welt ſo ſei und geſchehe wie es das beſte iſt; aber ſchon was denn nun das beſte ſei, das iſt gar ſchwer zu ſagen, und eine unzureichende Formel pflegt immer die andere zu verdrängen, wenn es beſtimmt ſoll bezeichnet werden; noch ſchwerer aber iſt darzuſtellen wie denn das einzelne zu dieſem beſten mitwirkt und beiträgt, ſo daß dieſes nicht hätte erreicht werden können, wenn jenes anders geweſen wäre als es iſt. Soviel aber bleibt immer gewiß, das beſte iſt nur dasjenige was nichts enthält außer dem beſten, ſo daß man alſo bei keinem einzelnen auf die Frage nach dem Zwekk und der Abſicht getrieben wird, ſondern jedes ſelbſt den Zwekk in ſich trägt; und dann bleibt nur die Frage übrig nach dem Zuſammenhang alles einzelnen unter ſich und mit der Einheit des ganzen, das heißt die Frage nach dem Wie und nicht dem Weshalb. Gehn wir aber bei dieſer Unterſuchung von dem einzelnen aus, und fragen, weshalb doch dieſes oder jenes, ſei es nun gut oder ſchlimm, grade ſo habe ſein müſſen und nicht anders, wie ſelten werden wir uns auch nur eine ſolche Rechenſchaft geben können, es habe grade ſo ſein müſſen, damit dieſes oder jenes habe daraus folgen können! Glauben wir aber auch ſo etwas noch ſo deutlich zu ſehen, ſo kehrt ja doch, da auch dieſes nur etwas einzelnes iſt, die Frage wieder, warum auch dies grade ſo und nicht anders und weder früher

noch später habe sein dürfen; und wir kommen doch nicht eher zur Ruhe, bis wir bei der Idee eines allgemeinen Zusammenhanges angekommen sind, in welchem jedes einzelne zugleich wirkend und werdend ist, und also auch nur nach seiner Stellung und Bedeutung im ganzen gefragt werden kann. So ist es überall, und anders kann es auch hier nicht sein; und weder die eine noch die andere Theorie, ja auch die neuere dritte, macht 102
keinen Unterschied. Fragt jemand, warum der eine Mensch in das Reich Gottes aufgenommen ist und der andere nicht, so weiß ich freilich mit Calvin nichts anders zu sagen, als weil Gott so gewollt hat, und mit dieser Antwort meinen wir nichts anders, als daß auch dieses einzelne nicht etwa willkührlich durcheinander geworfen, sondern mit dem allgemeinen Zusammenhange den und wie ihn Gott geordnet hat bestimmt ist, nicht aber an und für sich oder in Beziehung auf irgend etwas einzelnes. Daß die lutherische Kirche auch nicht mehr weiß, geht aus den oben angeführten Aeußerungen der Concordienformel hervor. Und auch irgend eine pelagianische Theorie, wenn sie nicht jene absolute Freiheit postulirt, die denn so weit nur immer ihr Wirkungskreis ginge die Allmacht Gottes ganz zerstörte, wird eben so wenig weiter kommen. Aber das heilsame Umkehren von der leeren Frage nach den Bestimmungsgründen des göttlichen Willens zu der lehrreichen nach dessen näherer Bestimmtheit erleichtert grade am meisten die strenge calvinische Theorie. Schon deshalb zuerst, weil sie über den göttlichen Willen nicht hinausgehen will, und wir immer das am genauesten zu betrachten im Stande sind, wobei wir zulezt verweilen; noch mehr aber deshalb, weil sie am bestimmtesten darauf hält, daß der erwählende Rathschluß Gottes, weil er das geistige Leben hervorbringt aus dem nichtgeistigen, ein schaffender göttlicher Wille ist, der, indem er eine Welt hervorbringt, die in Maaß und Ordnung besteht, selbst als eine nach Maaß und Ordnung wirkende Kraft zu be- 103
trachten ist; und diese in ihrer Wirkungsart und ihren Gesezen

immer genauer zu verſtehen, das iſt die Aufgabe von deren Löſung wir die vom Geiſte Gottes erleuchtete Vernunft des Menſchen nicht abhalten dürfen und welche die auguſtiniſche Theorie weit entfernt iſt zu hemmen. Haben wir einmal das einzelne fahren laſſen, worin uns die unendliche Mannigfaltigkeit des für uns unendlich kleinen am meiſten verwirrt, und ſtatt deſſen die Betrachtung im großen eingeſchlagen; ſind wir überzeugt, wie ſchon oben bemerkt worden und mit der calviniſchen Theorie am vollkommenſten übereinſtimmt, daß man nicht von einem göttlichen Rathſchluß über jeden einzelnen Menſchen beſonders reden könne, ſondern daß es nur einen Rathſchluß gebe, durch welchen Gott beſtimmt was aus allen und jeden Menſchen werde, und daß dieſer alſo nichts anderes ſei als die Ordnung nach welcher die erſtorbene Maſſe durch den göttlichen Geiſt belebt werde: ſo liegt darin ſchon dieſes, daß ſo wie das Wort in Chriſto Fleiſch, ein menſchliches Einzelweſen, geworden iſt, ſo der Geiſt Gottes über ſeine Jünger ausgegoſſen und in ſeinem Wirken an das Wort gebunden eine geiſtige Naturkraft geworden iſt, welche geiſtige Einzelweſen bildet, aber in ihrem Wirken, wiewol an und für ſich gleichmäßig nach allen Seiten thätig, beſtimmt wird durch den verſchiedenen Grad des Bedürfniſſes und der Empfänglichkeit des ihm auf verſchiedenen Seiten gegebenen Stoffes. Von dieſer Betrachtung ausgehend und auf dieſe Weiſe die Wirkungsart des göttlichen Geiſtes unterſuchend gelangen wir zu einem ſolchen Verfahren, welches wo von göttlichem Handeln und Wirken die Rede iſt das einzig angemeſſene ſcheint, zu demjenigen nämlich in welchem die Endurſachen und die wirkenden Urſachen zuſammenfallen. So erklärte Chriſtus ſelbſt die wahre Beſtimmtheit ſeines Wirkens; denn wenn er ſagt, Ich bin gekommen die Sünder zur Buße zu rufen und nicht die Gerechten, ſo wollen wir das freilich nicht particulariſtiſch verſtehen von ſeiner Abſicht, ſondern es rein für daſſelbe halten mit dem vorigen, Die Geſunden bedürfen des Arztes nicht, ſondern die Kranken; und es iſt

demnach eine nähere Beschreibung seines Erfolges, daß nämlich sein nach allen Seiten ergehender Ruf auf diejenigen am kräftigsten wirkte, in welchen sich mit dem Uebel auch das Gefühl desselben am stärksten ausgebildet hatte. So untersuchte auch Paulus, wie es doch zugehe daß der Geist Gottes durch das Wort kräftiger auf die Heiden wirke als auf die Juden; und was er dem Scheine nach teleologisch so ausdrükkt, Die Fülle der Heiden müsse zuvor eingehen in das Reich Gottes, damit hernach das ganze Israel selig werde, das besagt doch nichts anderes, als daß eben die Heiden im Vergleich mit den Juden die Kranken wären, die Juden aber die Gesunden, und daß im ganzen diese erst wenn sie von der höheren Gesundheit, welche die Heiden durch das Evangelium erlangt hatten, ganz umgeben wären, zum Gefühl ihrer Krankheit kommen würden. So erklärt Origenes *), es sei das liebere Werk des Wortes die verständi- 105
geren zu retten, weil ihm diese verwandter seien als die stumpfsinnigen, und spricht damit ebenfalls ein Naturgesez aus, nach welchem der ausgegossene Geist durch das Wort wirke, und danach müssen wir wol seine folgenden Worte so erklären, Weil aber der Mehrtheil des Hauses Israel nicht die wahrhaft verständigen gewesen wären, so hätte sich der Geist aus dem was thöricht war vor der Welt das wahrhaft verständige und verwandte hervorgesucht. Warum also sollten wir, denen der göttliche Rathschluß soviel weiter entwikkelt vor Augen liegt, nicht eben so forschen? Wir werden also das besondere an das allgemeine anknüpfend sagen, Wenn einmal, weil es sich so zeigt, nicht geläugnet werden kann, das menschliche Geschlecht als ein erst durch die Erscheinung des göttlichen Sohnes aus der Gewalt der Sünde

*) Ἴσμεν τοῦ λόγου προηγούμενον εἶναι ἔργον σώζειν τοὺς συνετωτέρους· οἰκειότεροι γὰρ οὗτοι παρὰ τοὺς ἀμβλυτέρους αὐτῷ τυγχάνουσιν. ἀλλ' ἐπὶ τὰ ἀπολωλότα πρόβατα οἴκου Ἰσραὴλ, παρὰ τὸ κατ' ἐκλογὴν χάριτος λεῖμμα, ἠπείθησαν τῷ λόγῳ, διὰ τοῦτο ἐξελέξατο τὰ μωρὰ τοῦ κόσμου κ. τ. λ. (Ed. Paris. III, p. 505.)

zu erlösendes sei zur Idee der Welt gehörig und eine unentbehrliche Stelle darin ausfüllend von Gott vorherversehen und verordnet gewesen: so folgt auch daß es in seiner ganzen Vollständigkeit sei verordnet gewesen, und daß sich also alle verschiedenen Verflechtungen menschlicher Vermögen, aber zugleich in den verschiedensten Abstufungen des Verderbens und der Ohnmacht was göttliche Dinge betrifft, vor Christo haben entwikkeln müssen, nach dem göttlichen Rathschluß jedes an seiner Stelle und zu seiner Zeit. In diese mannigfaltige Fülle des verderbten Seins sei nun durch Christum der göttliche Geist getreten, an die Verkündigung des Wortes gebunden und dadurch eben wie in Christo der Sohn vermenschlicht; und so entstehe nun das geistige Leben dem göttlichen Rathschluß zufolge eben so wie das natürliche, je nachdem die christliche Kirche, der gemeinsame Träger des göttlichen Wortes, in ihrem Wirken auf die der Belebung fähige Masse bald hier bald dort einen von Gott zur Entstehung des einzelnen Lebens vorherbestimmten und eben deshalb auch durch alle vorherigen Zustände und alles Zusammentreffen bis zum scheinbar zufälligsten herab bedingten Augenblikk erreichte, das heißt einen solchen, wo das Verlangen nach Erlösung, welches das nie aus der menschlichen Natur völlig verschwindende Gute ist *), sich mit

*) Ein solches anzunehmen trage ich mit Augustin kein Bedenken, und finde seine Demonstration sehr schlagend, Quamdiu itaque natura corrumpitur, inest ei bonum quo privetur: ac per hoc, si naturae aliquid remanebit quod iam corrumpi nequeat, profecto natura incorruptibilis erit, et ad hoc tam magnum bonum corruptione pervenit. Ac si corrumpi non desinet, nec bonum habere utique desinet, quo iam possit privare corruptio. Quocirca bonum consumere corruptio non potest nisi consumendo naturam. (Enchirid. 4.) Das erste freilich bedarf einer leisen Verbesserung, aber es ist auch das lezte vorzüglich, woran wir uns zu halten und damit den bekannten andern Ausspruch zu verbinden haben, Desiderare gratiam initium est gratiae; und den calvinischen, Videmus insitum esse humano ingenio desiderium indagandae veritatis, ad quam minime aspirant nisi aliquo eius odore ante percepto. (Instit. II, I, 12.)

seiner ganzen Empfänglichkeit den Einflüssen des Geistes öffnet;
wo aber und so lange dieses Wirken einen solchen Augenblikk 107
nicht trifft, entstehe auch kein neues Leben, aber bedingt wieder
dadurch und gereift, wie durch alles, die von Gott der Zukunft
vorherbestimmten Momente der neuen Schöpfung, welche so sich
immer weiter verbreitend und aus der Masse der Nichtigkeit und
des Verderbens die reichste Mannigfaltigkeit des geistigen Lebens,
je nachdem die natürlichen Gaben welche der Geist sich aneignet
verschieden sind, entwikkelnd, das Reich Gottes darstellt, welches
immer mehr verstärkt, weil es an jedem neu belebten wieder ein
kräftiges Werkzeug des belebenden Geistes gewinnt, auch immer
leichter den Widerstand überwindet, ja schon durch seine entfern-
teren Einflüsse das widerstrebende bindet und erweicht, und uns
hinter den unbekannten und unberechneten Gliedern der Fort-
schreitung das lezte erblikken läßt, wenn alles todte wird belebt
und alles widerstrebende in die Einheit des ganzen wird aufge-
nommen sein. Dieses nun ist die Weise des ungetheilten Rath-
schlusses der Erwählung sowol als Verwerfung: denn diejenigen
welche so, von der Gewalt des Wortes ergriffen, jeder wie ihm
Gott Art und Stunde bestimmt hat, belebt und wiedergeboren
werden, die sind die Erwählten; welche aber nicht ergriffen wer-
den, sei es nun daß sie in einen schon erleuchteten Kreis von
Gott als jene unempfänglichsten, die auch nicht fehlen dürfen,
hingestellt waren, oder daß ihnen bestimmt war zu sterben ehe
das belebende Wort in den Umkreis ihres Daseins eintrat, diese
wollen wir, je nachdem jeder will, die Uebersehenen nennen, so-
fern sie ja doch nur zeigen, was der Geist nach dem Maaß, in 108
welchem er an einem Orte wirksam war, nicht vermocht hat, oder
auch die Verworfenen, sofern doch in Gott Vorherwissen und
Vorherverordnen nur eines sein kann und dasselbe. Und gegen
diesen Versuch die Bestimmtheit des göttlichen Rathschlusses dar-
zustellen wird auch Calvin meine ich nichts einzuwenden haben,
weil auf diese Weise keine Bestimmungsgründe des göttlichen

Willens außerhalb und gleichſam jenſeit deſſelben geſucht werden, ſondern es dabei bleibt, daß der ſchaffende und ordnende göttliche Wille das lezte iſt *) und dieſer durch keine Rükkſicht auf den Menſchen beſtimmt wird; denn das Fleiſch kann Gott nicht gefallen, und der Geiſt wird erſt durch dieſen Rathſchluß und zufolge deſſelben mitgetheilt. Sondern es ſoll nur auf dieſe Art deutlich werden, wie des einzelnen Erwählung und Verwerfung nur die entgegengeſezten aber in jedem Augenblikk zuſammengehörigen Theile deſſelben Rathſchluſſes ſind, das menſchliche Geſchlecht durch göttliche Kraft aber auf natürliche Weiſe in den geiſtigen Leib Chriſti umzubilden. Und wie dieſer Rathſchluß in ſeiner Einheit betrachtet nichts anderes iſt als die Erweiſung der göttlichen Liebe, von welcher auch Calvin den göttlichen Willen niemals hat trennen wollen, eben ſo zeigt ſich, wenn man ihn in ſeine entgegengeſezten Elemente auflöſet, das heißt in ſeiner zeitlichen Erſcheinung betrachtet, eben an dieſer naturgemäßen Entwikklung der göttliche Wille als jene gerechteſte Urſache aller Dinge, welche Calvin überall aufſuchte und vorausſezte, ſo daß in dieſem Gedanken, daß der göttliche Geiſt durch das Wort als Naturkraft wirkt, nichts anderes enthalten iſt als nur die genauere Darlegung des calviniſchen prout visum est Deo (Instit. III, XXIV, 10.). Denn das war ja von Anfang an ſein Gutdünken, nicht einzelnes Sein und Leben zu erſchaffen, ſondern eine Welt, und ſo wirkt auch der Geiſt Gottes als eine weltbildende Kraft, und es wird durch ihn nicht einzelnes ordnungslos entſtehendes geiſtiges Leben, ſondern die geiſtige Welt.

Demzufolge nun wenn die ganze Lehre auf dieſe Formel zurükkgeführt iſt, in welcher allein, wovon auch die Rede ſei, die Beſtimmtheit des göttlichen Willens kann angeſchaut werden: ſo dünkt mich kann nur noch ein Stachel zurükkbleiben, eben jenes

*) Causas voluntatis Dei scire quaerunt, quum voluntas Dei omnium quae sunt ipsa sit causa. Aug. de Genesi c. Man.

horribile des calviniſchen Dekrets, daß die Ueberſehenen oder Verworfenen dann auf ewig verdammt ſind und aller Seligkeit beraubt, ohnerachtet ſie an ſich ſowol ihrer Natur nach als nach der allgemeinen Kraft der Erlöſung dieſelben Anſprüche haben als die übrigen, welches freilich keine anderen ſind, denn andere giebt die lutheriſche Kirche auch nicht zu, als Anſprüche an die göttliche Gnade. Und dieſes eben iſt es was ſich mit der ewigen Vaterliebe Gottes nicht reimen will; wir aber haben es bisher faſt zu verbergen geſucht und es gleichſam umgangen, indem wir mehr nur vom Reich Gottes geredet, ohne die Seligkeit beſonders herauszuheben; noch weniger aber haben wir der ewigen Verdammniß gedacht. Was nun dieſe betrifft, ſo iſt es freilich überhaupt ſchwer ſie ordentlich zu denken; aber ich möchte mich nicht ſcheuen auch dem Verdammten zu ſagen, er möge bedenken daß Gott ihn auch gar nicht hätte ſchaffen können, und nun ſei er ſich doch ſeines Daſeins bewußt, oder daß er ihn hätte können zum Thiere ſchaffen, und nun ſei er ſich doch ſeiner Vernunft bewußt. Denn ſeiner Vernunft muß er ſich doch bewußt ſein, ſoll er nach wie vorher derſelbe, alſo ein Menſch ſein; und indem er ſich in dieſem Bewußtſein mit untergeordneten Geſchöpfen und dem Nichtſein vergleicht, muß er fühlen daß er kein Recht hat etwas an Gott zu fordern. Ob aber in dieſem Bewußtſein nicht ſchon eine Art von Zufriedenheit liegt, welche keine vollkommne Unſeligkeit zuläßt, und ob Vernunft als Bewußtſein in dem Menſchen ſein könne ohne auch thätig und des Wachsthums in der Thätigkeit fähig zu ſein, dieſes freilich will ich dahingeſtellt ſein laſſen. Allein dem ſei wie ihm wolle, ſo finde ich, daß auch hierüber mit Unrecht der calviniſchen Theorie ein ausſchließender Vorwurf gemacht wird. Oder iſt wol der Unterſchied zwiſchen der göttlichen Vorherverſehung und dem zulaſſenden göttlichen Vorherwiſſen ſo groß, daß nur mit dem einen, wenn man auf die ewige Verdammniß ſieht, die allgemeine Vaterliebe Gottes nicht beſtehen könne, wenn man aber das andere

annimmt in ihrem vollen Licht erſcheine? Und ſollte man nicht vielmehr ſagen, diejenigen deren ewige Verdammniß der barmher-
111 zige Vater auch nur vorher*geſehen*, ſollte er wol nicht erſchaffen haben? oder iſt der Unterſchied zwiſchen der Schuld, dem Unſchuld oder Verdienſt iſt ja nirgends, des gläubig gewordenen und der Schuld des ungläubig gebliebenen ſo groß, daß ſich der unendliche Unterſchied zwiſchen Seligkeit und Verdammniß für alle unendliche Zeit daraus rechtfertigen ließe? Doch ich will ſo oft und großentheils auch ſo flach geſagtes nicht wiederholen, ſondern nur einestheils auf dasjenige zurükkweiſen, was ich oben über das Verhältniß des menſchlichen Widerſtandes zur göttlichen Vorherverordnung beigebracht, und was mir noch immer nicht flach geſagt ſcheint, anderntheils nur andeuten, daß mir demzufolge die göttliche Rechtfertigung wegen der Verdammniß eines Theiles des menſchlichen Geſchlechtes gar nicht davon abzuhängen ſcheint, ob man Vorherverſehung annimmt oder Vorherſehung, ſondern vielmehr davon, ob man den Zuſtand der Verdammten als einen im ganzen Umfang der menſchlichen Natur nothwendigen, mit der Idee derſelben gegebenen und daher von irgend welchen Einzelweſen der Gattung auszufüllenden anſieht oder nicht. Denn im lezten Falle weiß ich keine Vereinbarung mit der allgemeinen Liebe Gottes zu treffen, eben ſo wenig bei der lutheriſchen Theorie als bei der calviniſchen, und ich finde daß der erſteren auch nichts anderes übrig bleibt als ſich auf die Unbegreiflichkeit und Undurchdringlichkeit des göttlichen Rathſchluſſes zurükkzuziehn. Iſt dagegen der Zuſtand der Verdammten eine nothwendige Stufe, ja ſo iſt es die ordnende göttliche
112 Gerechtigkeit, welche ſie ausfüllt, und dieſer mögen wir immer gönnen auch vorherbeſtimmend zu ſein und mögen ihr nichts abkürzen; aber dann folgt auch, theils daß die Verdammniß weil eine nothwendige Stufe auch eine Entwikkelungsſtufe ſein muß, denn beides läßt ſich im Gebiete lebendiger geiſtiger Natur nicht trennen, theils daß auch die Verdammten nicht können davon

ausgeschlossen sein Gegenstände der göttlichen Liebe zu sein, weil alles was zu der geordneten Welt des Lebens gehört, ein Gegenstand aller göttlichen Eigenschaften sein muß. Will nun jemand sagen, hierdurch werde wieder die theologische Frage in das speculative Gebiet hinübergespielt, der bedenke nur daß ich dieses gar nicht veranlaßt habe, sondern diejenigen welche der calvinischen Lehre eine Unvereinbarkeit mit der göttlichen Barmherzigkeit zuschreiben, welche die lutherische nicht theile. Indeß wir wollen uns auch gar nicht in das speculative weiter vertiefen, sondern gleich zum theologischen zurükkehrend nur bemerken, daß sobald jener Vorwurf aufgeregt wird, der weit mehr auf der Thatsache der Verdammniß haftet als auf der Art wie man die Ursachlichkeit in Bezug auf sie zwischen Gott und dem Menschen theilt, beide Theile sich auf dem Scheidewege befinden, entweder mit der Ewigkeit und Unendlichkeit der Höllenstrafen auch die Unbegreiflichkeit der göttlichen Anordnungen anzunehmen, oder indem sie zu der Vorstellung von einer endlichen allgemeinen Versöhnung und Wiederbringung alles verlornen sich hinwenden, sich zugleich über allen scheinbaren Streit zwischen der göttlichen Ge- 113
rechtigkeit und der göttlichen Liebe zu erheben. Denn alsdann ist der Unterschied zwischen den gläubig und den ungläubig sterbenden nur der Unterschied zwischen der früheren und der späteren Aufnahme in das Reich Christi, ein Unterschied welcher mit der Idee einer zeitlichen Welt in jedem nach ihrem Umfange denkbaren Maaß nothwendig gegeben ist. Was mich nun betrifft, so möchte ich gern das lezte, indem so meinem Gefühl nicht nur die ungläubig sterbenden leichter sind zu ertragen, sondern auch die hier schon begnadigten und die seligen überhaupt, denen doch die Seligkeit müßte getrübt werden durch den Gedanken an die ewig ausgeschlossenen; oder könnten sie etwa selig sein, wenn sie das Mitgefühl für alles was ihrer Gattung angehört verlieren müßten? Dann aber scheint mir auch diese Vorstellung nicht nur eben so gut in der Schrift begründet als jene, was

jedoch hier, ſofern etwas neues zu ſagen wäre, nicht kann ausgeführt werden, ſondern auch allein zu einer gewiſſen Klarheit gebracht werden zu können, wogegen ſich in der andern nur je genauer man ſie betrachtet deſto größere Schwierigkeiten zu häufen ſcheinen, und nur bei dieſer findet der Verſtand Ruhe, wenn er die urſprüngliche und entwikkelte Verſchiedenheit der Menſchen mit der Abhängigkeit aller von der göttlichen Gnade, die göttliche Kraft der Erlöſung mit dem was aus dem Widerſtand der Menſchen entſtehen kann, endlich die Unſeligkeit der ungläubigen mit dem in ihrer Erinnerung haftenden Wort der Gnade zuſam-
214 mendenken ſoll. Und indem ich mich zu dieſer Anſicht bekenne, ſtelle ich es als ein Zeichen meiner Unparteilichkeit auf, daß ich nicht behaupte, die calviniſche Theorie dränge uns zu derſelben ſtärker hin als die lutheriſche.

Wenn aber nun dieſe Auskunft doch der calviniſchen Theorie wenigſtens eben ſo gut offen ſteht als viele von der lutheriſchen Kirche ſie von jeher ergriffen haben, und wenn derjenige der ſie nicht ergreifen will bei der lutheriſchen Meinung nicht geringere Schwierigkeiten findet das ewige Verdammtſein mit der göttlichen Liebe zu reimen als bei der calviniſchen: ſo will es ſcheinen als leiſte auch in dieſer Beziehung die lutheriſche Nachlaſſung von der urſprünglichen alten Strenge keinen weſentlichen Dienſt. Und wenn dieſe ſtrenge Theorie in der That, wie ich denn vollkommen überzeugt bin, eine ſo unvermeidliche und ſtrenge Folge der antipelagianiſchen Lehre vom menſchlichen Unvermögen iſt, wie Herr Dr. B. dies ausgeführt hat: ſo wünſche ich nur, es möge mir gelungen ſein durch die Art, wie ich geſucht habe die der ſtrengen Lehre gemachten Vorwürfe zu beſeitigen, wenn nicht Hrn. Dr. B. ſelbſt doch vielleicht manchen andern zu überzeugen, daß es nicht nöthig ſei jene evangeliſche Grundlehre vom Unvermögen des ſündigen Menſchen aufzugeben um der nachtheiligen Folgen willen, die aus der ſtrengen Erwählungslehre entſtehen.

Und mit diesem Wunsch würde ich meinen Aufsaz schließen,
wenn ich nicht glaubte noch ein paar Worte über die Sache in
Beziehung auf die Vereinigung der beiden protestantischen Kir-
chen sagen zu müssen. Zuerst nämlich wird mir, fürchte ich, der 115
Vorwurf gemacht werden, daß es von mir, der ich seit lange so
sehr diese Vereinigung gewünscht habe, ganz wunderlich sei, die-
sen Lehrpunkt auf solche Weise zur Sprache zu bringen und so
hartnäkkig zu vertheidigen. Denn es sei ja die herrschende An-
sicht, daß so wie viele Lutheraner sich schon der calvinischen
Abendmahlslehre genähert hatten, so die meisten Reformirten die
calvinische Prädestinationslehre schon aufgegeben hätten. Dies
lezte will ich gar nicht läugnen; denn es giebt auch viele refor-
mirte Lehrer, welche theils die harten Ausdrükke scheuen, theils
nicht allzu fest an der Grundlehre von dem menschlichen Unver-
mögen halten. Aber wenn ich die lezten ihres Weges gehen
lasse so weit sie kommen, und die ersten auch gesucht habe zu
beruhigen: so liegen mir nun aus demselben Grunde aus wel-
chem ich der Union anhange auch diejenigen Glieder der luther-
ischen Kirche eben so sehr am Herzen, welche an der gemeinsa-
men Grundlehre von der Unentbehrlichkeit des göttlichen Bei-
standes haltend, wenn ihnen nun schon durch Herrn Dr. B.
Aphorismen klar geworden ist daß sich mit dieser Lehre ganz
consequent nur die calvinische Prädestinationslehre verträgt, die
lutherische aber damit eine Inkonsequenz bildet, diese Inkonse-
quenz geneigt sein möchten abzuschütteln und zur calvinischen
Lehre überzugehen, und diesen habe ich den Uebergang und also
die Einigkeit mit sich selbst zu erleichtern gewünscht, indem ich
jene Lehre in ihrer Reinheit dargestellt von den Vorwürfen die 116
man ihr macht zu befreien und die harten Ausdrükke in ihr
rechtes Licht zu stellen gesucht habe. Deshalb habe ich mich
auch absichtlich aller Anführungen und Rechtfertigungen der
dordrechtschen Synode enthalten; denn in dieser sind wirk-
lich harte Ausdrücke, welche die Sache an sich nicht klarer ma-

chen ſondern nur verdunkeln, und nur daraus entſtanden ſind daß man ſich auf ſolche nicht aus der reinen Anſchauung der Sache hergenommene Fragen mit leerer Disputirkunſt einließ. Die urſprüngliche Darſtellung in den Inſtitutionen des Calvin hat ſich davon ganz frei gehalten, und nur dieſe iſt es welche ich vertheidigen will, und von welcher ich wünſche, ſie möge der Punkt werden, um den ſich die evangeliſche Kirche ſammle. Denn das iſt gar nicht meine Meinung, wie man mir Schuld gegeben, ich wolle daß ohnerachtet der Union die Verſchiedenheit der Meinungen fortbeſtehen ſolle, gleichſam als wolle ich einer möglichen Einigung der Meinungen wehren; ſondern ich will nur daß die Verſchiedenheit fortbeſtehen darf, wenn eine Einigung nicht zu erzielen wäre. Und darum habe ich beſonders aufmerkſam gemacht auf die Art, wie die Concordienformel ſich über dieſen Gegenſtand ausdrükkt. Herr Dr. B. hat ganz vermieden auf dieſe Darſtellung zurükkzugehn, welches auch ganz natürlich iſt, da er die Lehre von dem natürlichen Unvermögen des ſündigen Menſchen in geiſtlichen Dingen für einen Nebenpunkt hält, den der lutheriſche Theologe leicht könne fahren laſ-
117 ſen. Auch Herr Dr. Ammon in ſeinem Glükkwünſchungsſchreiben führt ſie S. 37 zwar an, allein die gedrängte Ueberſicht, welche er von dem Inhalt giebt, iſt ſo wenig vollſtändig, daß man ſie ſchon deswegen nicht als recht getreu rühmen kann, und niemand wird ſich das dabei denken, was in der Sol. decl. wirklich ſteht. Vergleicht man dieſe aber mit den calviniſchen Inſtitutionen: ſo muß man den Unterſchied zwiſchen der eigentlichen Vorherbeſtimmung und der vorherwiſſenden Zulaſſung in der That für einen ſolchen anſehn, der außerhalb des Gebietes der allgemeinen Kenntniß liegt und einen Einfluß auf das Leben nicht ausüben kann, und muß der Meinung des ſel. Töllners beitreten, eines Theologen, der zu zeitig ſcheint vergeſſen zu werden, und den auch Hr. Ammon in dieſer Angelegenheit mit Unrecht nicht anführt, welcher (Vermiſchte Aufſätze, 2te

Samml. S. 172) sagt, es komme bei der Union beider Kirchen alles darauf an, die streitigen Punkte für akroamatisch zu erklären, und also diese Differenz eben so gut als die in der Lehre vom Abendmahl für eine solche ansieht, welche nur der Schule angehört und nicht dem Leben. Damit halte ich es nun auch noch immer, und halte es für ganz thunlich daß die beiden Meinungen in Einer Kirche sind, und glaube daß wer durch Betrachtungen dieser Art nachtheilig auf das Volk zu wirken unbesonnen und unüberlegt genug ist, der wird es bei der einen Meinung eben so gut als bei der andern können. Deshalb aber habe ich nichts dagegen, wenn man sich einigen könnte; nur hilft es nichts sich zu einigen, wenn die Meinungs- 118
verschiedenheit immer wieder entsteht, und ich meines Theils glaube daß dies am leichtesten verhindert würde, wenn man sich um die alte augustinische Meinung sammelte. Denn etwas mittleres zwischen der kirchlichen lutherischen Theorie wie sie in der Concordienformel vorgetragen ist und der calvinischen ist nicht zu finden. Man müßte also eine von beiden wählen, und da scheint mir die Sache so zu stehn, daß wenn man die lutherische Formel wählt, der Streit sich immer wieder erneuern muß, weil sie theils in der unvollkommenen Uebereinstimmung mit der Lehre von dem menschlichen Unvermögen, theils darin daß sie die göttliche und menschliche Causalität einander gegenüber stellt, so daß sie sich in das gemeinschaftliche Gebiet, man weiß aber nicht recht wie, theilen sollen, den Keim des Zwiespalts in sich trägt, daß immer wieder demjenigen der auf die strenge Consequenz und die Klarheit der Anschauung dringt ein Mangel an Befriedigung entstehen muß. Die calvinische Formel hingegen läßt die menschliche und göttliche Causalität ganz in einander aufgehn, indem sie der lezten die erste so unterordnet, daß kein Streit zwischen ihnen entstehen kann, und sie stimmt mit der Grundlehre vom menschlichen Unvermögen vollkommen zusammen. Demnach scheint grade sie mir den Keim

des Streites nicht in ſich zu tragen, ſondern braucht nur in ihrer Reinheit vorgetragen und vor Mißdeutungen behütet zu werden, wozu ich die zerſtreuten Grundzüge glaube entworfen zu
119 haben, ſo kann jeder ſeine Beruhigung ja finden, es müßte denn einer durchaus jene unſtatthafte Freiheit für ſich begehren, die aber nicht nur mit der Lehre von der Erwählung, ſondern auch mit jeder Idee einer höheren Weltordnung ſtreitet und uns dem bloßen Ohngefähr preis giebt. Denn um es zulezt mit Einem Worte zu ſagen, hat Gott nicht alles vorhervorſehen: ſo kann er nichts vorhervorſehen haben.

Ueber den Gegenſaz

zwiſchen

der ſabellianiſchen und der athanaſiani-ſchen Vorſtellung von der Trinität.

(Aus dem dritten Hefte der theologiſchen Zeitſchrift.)

1822.

Dieſe Blätter, die ich gern noch unbeſtimmter überſchrieben 295
hätte, weil ſie auch das angekündigte nicht erſchöpfen, ſondern
nur die Beziehungen einiger Elemente auf einander zuſammen-
ſtellen ſollen, ſtehen in Verbindung mit demjenigen was am
Schluß meiner eben erſchienenen Glaubenslehre über dieſen Ge-
genſtand geſagt iſt. Denn wenn das ungenügende und un-
klare in den ſymboliſch gewordenen Formeln daher rührt daß
man im Widerſpruch gegen den Sabellianismus zuviel gethan,
ſei es nun daß man in demſelben für falſch und gefährlich ge-
halten was keines von beiden war, oder daß man, um einen
nothwendigen Widerſpruch auszudrükken, zu Formeln gegriffen,
welche über den Zwekk hinausgehen: ſo müßte ſich in beiden 296
Fällen die kritiſche Verbeſſerung unſerer Formeln auf eine rich-
tigere Auffaſſung dieſes Gegenſazes gründen. Meine Abſicht iſt
für jezt nur einige Punkte auszuzeichnen, worauf es hiebei an-
kommt, um wo möglich der Unterſuchung einen neuen Anſtoß
zu geben. Daß es wünſchenswerth iſt die Geſchichtforſchung
und die dogmatiſche Dialektik nach dieſer Seite zu lenken, da-
von zeugt die ganze Litteratur dieſes Gebietes. Denn wenn
doch die arianiſche Vorſtellungsart in ihren verſchiedenen Ver-
zweigungen den andern Gegenſaz zu unſerer kirchlichen Lehre bil-
det: ſo iſt am Tage wie vielſeitig und fleißig die Verhältniſſe
dieſer beiden Anſichten und aller ihrer Elemente ſind bearbeitet

worden; jenen Gegenſaz aber hat man faſt immer nur beiläufig und gleichſam aus dem groben behandelt, ohne in die feineren Einzelheiten hineinzugehen. Geſchichtlich nun läßt ſich dieſes zwar rechtfertigen, weil die arianiſche Seite ſoviel längere und heftigere Bewegungen in der Kirche veranlaßt hat als die ſabellianiſche; für das dogmatiſche Intereſſe aber bleibt dies nur eine Zufälligkeit, und die Glaubenslehre ſelbſt kann nur gefördert werden, wenn der einen Abweichung das gleiche Recht widerfährt wie der andern.

Sobald der eigenthümliche Charakter der chriſtlichen Frömmigkeit, vermöge deſſen ſie das ausgezeichnete und übermenſchliche in dem Erlöſer auf das göttliche Weſen ſelbſt zurükführt und dieſes darin verehrt, nicht mehr nur poetiſch in chriſtlichen Geſängen und rhetoriſch in kirchlichen Reden ſowol als in apo-
297 logetiſchen Schriften, ſondern nun auch in ſtrengerer Lehrform wollte ausgeſprochen werden, mußte ſich die Bemerkung aufdrängen, daß durch dieſe Anerkennung das Chriſtenthum eine Stellung einnehme zwiſchen dem Judenthum und dem Heidenthum, indem das göttliche Weſen wirklich zu vervielfältigen heidniſch ſei, alle Verſchiedenheit aber in demſelben, und namentlich dieſe vermittelſt deren es auf eine beſondere Weiſe in Chriſto iſt, zu läugnen jüdiſch ſei und die jüdiſche Verwerfung des Sohnes. Dieſe Anſicht kommt namentlich ſeit der nicäniſchen Verſammlung in den Schriften der Kirchenlehrer über dieſen Gegenſtand ſo häufig vor, daß es ganz überflüſſig ſcheint ſie durch einzelne Stellen zu belegen; und ſie iſt auch bei der ganzen Lage der Kirche, ſo lange ſie den Juden auf der einen, den Heiden auf der andern Seite kämpfend gegenüberſtand, ſo natürlich, daß ſie auch gewiß weit älter war als die Zeit welcher ſchon jene Verſammlung angehörte. Indem nun aber dieſe Anerkennung den Juden ſelbſt ſchon vielgötteriſch vorkommen mußte, während ſie doch nicht hinderte daß nicht die Chriſten, weil ſie die vielgeſpaltene göttliche Natur nicht annahmen, von den Heiden Gottloſe genannt wurden: ſo waren hiemit zugleich auf der

schwierigen Fahrt der weiteren Ausbildung dieser Lehre zwei Tonnen ausgesteckt, zwischen welchen die Fahrt mußte durchgesteuert werden. Denn man mußte das eigenthümlich christliche so lenken, daß es gewiß nicht an die Vielgötterei wirklich anstieß, und zu dem Ende mußte es den Strich der μοναρχία halten; aber es durfte sich auch nicht an das jüdische anlehnen, 208
um nicht mit demselben vermischt zu werden; und was nun diese Entfernung von dem jüdischen bezeichnete, war die christliche οἰκονομία. Allein da für die Durchfahrt zwischen diesen beiden Tonnen doch eine ziemliche Breite gelassen war: so brachten jene Zeichen auch den Nachtheil, daß, wie jeder nach Berechnung oder vom Winde getrieben seinen Curs zwischen beiden nahm, er einen andern zu nahe an dem einen Zeichen erblickte, während er selbst zwar glaubte die Mitte zu halten, in der That aber in gleicher Nähe des andern entgegengesezten Zeichens segelte. Das Judenthum erkannte die Einheit des höchsten Wesens; aber Gott blieb in seiner Einheit immer außer dem Menschen. Er erschien, er ließ die Stimme vernehmen; so wurden Gesezgebung und Prophetie; aber seine Gedanken und sein Wille konnten dem Menschen nur von außen her gegeben werden als Spruch und Gesez. Auch die Begeisterung des Sehers war nur ein solches Aufmerken auf äußere Gesichte und Stimmen; und sollte sie rein von innen ausgehn, so hätte sie nur können als eine vorübergehende magische Wirkung begriffen werden. Diese Unvollkommenheit war verschwunden, das höchste Wesen war in den Menschen hineinversezt; dies war der Zweck der göttlichen οἰκονομία in Christo, und der christliche Glaube war sich bewußt, er sei erreicht. — Die Hellenen hatten immer dieses gerühmt, daß das göttliche Wesen sich einzelne Menschen zum Tempel bereite und in ihnen wohne; aber wegen Verschiedenheit dieser Einwohnungen hatten sie sich nun das göttliche Wesen selbst gespalten und es zur Wandelbarkeit des menschli- 209
chen herabgezogen, und so war jener Ruhm der Innigkeit befleckt durch alle Gräuel der Abgötterei. Diese Einwohnungen waren

dämoniſche geweſen und ihre Zeit war vorüber, jezt wohnte das Eine ungetheilte höchſte Weſen in der menſchlichen Natur, und die *μοναρχία* in ſolcher Vereinigung mit dem Menſchen ſollte alle Abgötterei zerſtören. Wenn nun aber von dieſer Vereinigung des jüdiſchen und Vereinfachung des helleniſchen ſollte Rechenſchaft abgelegt werden, ſo konnte dies auf gar verſchiedene Weiſe geſchehen, je nachdem ſich einer mehr ſcheute vor der Starrheit des jüdiſchen Buchſtaben oder vor dem wilden und zerſtörenden der Vielgötterei, und je nachdem um ihn her mehr Acht gegeben wurde auf die helleniſche Klippe, ob nicht einer daran ſcheitern würde, oder auf die jüdiſche. So laſſen ſich alle die verſchiedenen Anſichten begreifen, die unſerm Gegenſaze verwandt ſind, und aus denen er ſich allmählig entwikkelt hat.

I. Bald nachdem zuerſt in ſtrengerer didaktiſcher Form die Gottheit Chriſti vorgetragen wurde, ſtellte ſich dieſem Verfahren, aus Furcht es ſei eine Annäherung an den Hellenismus, Artemon als einer Neuerung entgegen. Denn anders als vom Anfang einer beſtimmteren doctrinellen Darſtellung kann man ſeine Behauptung, wie ſie uns Euſebius aus einem unbekannten Schriftſteller aufbehalten hat*), nicht verſtehen. Es würde eine Unwiſſenheit verrathen oder eine Eingenommenheit, wie man ſie dieſem Manne nach dem Zeugniß ſeiner Gegner ſelbſt nicht zuſchreiben darf, wenn er hätte läugnen wollen daß in Hymnen ſowohl als im paränetiſchen Stil dergleichen längſt geſagt worden; nur zur ſtrengeren Lehrform finden ſich die Keime erſt in den dem Artemon faſt gleichzeitigen apologetiſchen Schriften. Und wie er überhaupt überwiegend auf der Seite der ruhigen ja kälteren Betrachtung ſtand, ſo läßt ſich ſehr wohl denken daß er dieſelben Anſichten und Redensarten als unſchädliche Verſtärkungen gelten ließ auf jenem Gebiet, wo es nur darauf ab-

*) In der bekannten Stelle H. E. V, 28. Daß aber der dort ausgezogene Schriftſteller der römiſche Gaius ſei, möchte ich nicht geradezu behaupten, wie mir auch noch gar nicht entſchieden zu ſein ſcheint daß Artemon vornehmlich in Italien zu ſuchen ſei.

sinnigen Schrittes ihm nachfolgte. Und damit stimmt auch ganz wol jene Geschichte zusammen, die wenn auch die von den Engeln erfahrene Züchtigung Betrug gewesen oder Einbildung, doch nicht ganz grundlos sein kann, daß nämlich Theodotus, um sich wieder in einiges Ansehen zu sezen, einen einfältigen Bekenner vermocht sich seiner Gesellschaft als scheinbares Oberhaupt anzuschließen Ja ich gehe noch etwas weiter und glaube daß sich in die Mangelhaftigkeit unserer Nachrichten, wie das zu geschehen pflegt, auch einige Verwirrung eingeschlichen hat, daß manche von den Argumenten, welche Epiphanius dem Theodotus zuschreibt, vielmehr dem Artemon und seiner Schule gehören, wie ich denn auch diesem allein die dialektischen und kritischen Tendenzen zugeschrieben habe, und auch lieber ihm die gelehrten Schüler aneignen möchte, deren Namen verdient haben aufbewahrt zu werden, als dem frivolen σκυτεὺς von Byzanz. Sondern wir uns auf diese Art die ungleichen und von unsern nächsten Berichterstattern sehr ungleich behandelten Elemente: so finden wir schon in diesen frühen Zeiten eine Erscheinung die sich sehr oft in der Kirche wiederholt hat. Artemon ist der Vorgänger derjenigen, in welchen ein gründlicher und tiefer Ernst das Bestreben erzeugt, daß sie schroffe und leichten Mißdeutungen unterworfene Ausdrükke des wunderbaren in unserem Glauben von dem Gebiet der wissenschaftlichen Theologie abzuhalten suchen, und am liebsten die gemäßigteren suchen geltend zu machen. Diesen Würdigen aber schließt sich gar zu gern der leichtfertige Unglaube derer an, denen nur auf dem beschränkten Gebiet der gemeinsten Wirklichkeit wohl ist, und die überall nach dem wunderbaren kein Verlangen haben und keinen Sinn dafür. Diesen ist es der liebste Fund, wenn sie sich auf jene stüzen können und sich anstellen als seien sie ihnen verwandt. Diese nun haben nach meiner Vermuthung den Theodotus zum Anführer, und gewöhnlich gelingt es ihnen eben so gut wie diesem, der es wirklich dahin gebracht hat mit dem Artemon so vermischt zu werden, daß dieser den Tadel theilen muß, der nur auf ihn

zurükkehrende Christenthum. Artemon aber hat sich nur sein Gefühl von der Göttlichkeit des Erlösers so erklärt, wie es seinem Widerwillen gegen alles was nur von fern als Vielgötterei angesehen werden konnte, gemäß war. Dies läßt sich theils schon daraus vermuthen, daß Paul von Samosata auf den Ar-
302 temon zurükkgeführt wird *), theils geht es auch schon daraus hervor, daß er bestimmt auf die Geburt Christi von der Jungfrau gehalten und daß er ihn nicht mit den Propheten in eine Reihe gestellt, sondern über sie. Hier haben wir also an der Unsündlichkeit der menschlichen Natur und an einem höher abgestuften Einfluß des göttlichen Wortes oder Geistes Bezeichnungen **), an welchen sich auch der wahre Glaube an die absolute Zulänglichkeit der Erlösung wenigstens fest halten konnte, wenn sie ihn auch nicht befriedigend ausdrükken. Wenn aber als gleichdenkend mit Artemon auch der Byzantiner Theodotus genannt wird, von einigen als Lehrer des Artemon, von andern aber so daß kein Schul- oder Parteizusammenhang unter ihnen gesezt wird ***): so will ich hier, da eine genaue Untersuchung des ganzen Verhältnisses nicht dieses Ortes ist, nur zur Rechtfertigung des bisher gesagten erklären daß ich es mit den lezteren halte, und daß ich zugleich nicht verwerflich finde, was berichtet wird, daß Theodotus durch gnostisirenden Leichtsinn in Bezug auf die Verläugnung auf seine Ansicht gekommen oder
303 wenigstens zur öffentlichen Behauptung und Verbreitung derselben dadurch gedrängt worden sei, daß der üble Ruf seines leicht-

*) Theodoret. haer. fab. II, 8. Augustin. de haer. XLIV.

**) Auch die Melchisedekianer waren wol nichts anderes als ein Zweig der Schule des Artemon, und was sie vom Verhältniß Christi zu Melchisedek gelehrt, eine ihrer Grundidee angemessene Auslegung dessen was hierüber im Brief an die Hebräer vorkommt, wobei gewiß ihre Absicht war zu zeigen daß ihr Standpunkt ächt christlich sei und weit über das Judenthum hinausgehe.

***) Theodoret bezeichnet ihn bestimmt als das Oberhaupt einer andern *φυσιολα*.

sinnigen Schrittes ihm nachfolgte. Und damit stimmt auch ganz wol jene Geschichte zusammen, die wenn auch die von den Engeln erfahrene Züchtigung Betrug gewesen oder Einbildung, doch nicht ganz grundlos sein kann, daß nämlich Theodotus, um sich wieder in einiges Ansehen zu sezen, einen einfältigen Bekenner vermocht sich seiner Gesellschaft als scheinbares Oberhaupt anzuschließen Ja ich gehe noch etwas weiter und glaube daß sich in die Mangelhaftigkeit unserer Nachrichten, wie das zu geschehen pflegt, auch einige Verwirrung eingeschlichen hat, daß manche von den Argumenten, welche Epiphanius dem Theodotus zuschreibt, vielmehr dem Artemon und seiner Schule gehören, wie ich denn auch diesem allein die dialektischen und kritischen Tendenzen zugeschrieben habe, und auch lieber ihm die gelehrten Schüler aneignen möchte, deren Namen verdient haben aufbewahrt zu werden, als dem frivolen σκυτεὺς von Byzanz. Sondern wir uns auf diese Art die ungleichen und von unsern nächsten Berichterstattern sehr ungleich behandelten Elemente: so finden wir schon in diesen frühen Zeiten eine Erscheinung die sich sehr oft in der Kirche wiederholt hat. Artemon ist der Vorgänger derjenigen, in welchen ein gründlicher und tiefer Ernst das Bestreben erzeugt, daß sie schroffe und leichten Mißdeutungen unterworfene Ausdrükke des wunderbaren in unserem Glauben von dem Gebiet der wissenschaftlichen Theologie abzuhalten suchen, und am liebsten die gemäßigteren suchen geltend zu machen. Diesen Würdigen aber schließt sich gar zu gern der leichtfertige Unglaube derer an, denen nur auf dem beschränkten Gebiet der gemeinsten Wirklichkeit wohl ist, und die überall nach dem wunderbaren kein Verlangen haben und keinen Sinn dafür. Diesen ist es der liebste Fund, wenn sie sich auf jene stüzen können und sich anstellen als seien sie ihnen verwandt. Diese nun haben nach meiner Vermuthung den Theodotus zum Anführer, und gewöhnlich gelingt es ihnen eben so gut wie diesem, der es wirklich dahin gebracht hat mit dem Artemon so vermischt zu werden, daß dieser den Tadel theilen muß, der nur auf ihn

ſelbſt fallen ſollte, und er hingegen von dem wohlverdienten Rufe jenes etwas auf ſich abgelenkt hat.

II. Wenn wir nun die Schule des Artemon nicht aus den Grenzen des Chriſtenthums hinausweiſen wollen: ſo bleibt dennoch gewiß, daß wenngleich der wahre chriſtliche Glaube ſich auch in dieſen Formeln wiederfinden konnte, ſie doch nicht als vollkommene Träger und Leiter deſſelben anzuerkennen waren. Daher war es natürlich, daß Chriſten, die zwar eben ſo ſehr wie Artemon jeden Schein der Vielgötterei vermeiden wollten, auf der andern Seite aber auch für die ſtrengere Lehrform ſtärkere als jene nur negativen Ausdrükke für das höhere in dem Erlöſer und eine feſter begründete Rechtfertigung für die gläubige Verehrung gegen denſelben aufzuſtellen ſuchten, einen ganz entgegengeſezten Weg einſchlugen. Dies nun thaten Praxeas und Noetus, welche, unabhängiger vielleicht von einander als Artemon und Theodotus, der Geſinnung und Abſicht nach aber mehr übereinſtimmend, indem ſie um dem Schein des vielgötteriſchen auszuweichen, der bei dem Θεὸς ἐκ Θεοῦ ſchwer zu vermeiden iſt, lieber gar keinen Unterſchied zwiſchen dem göttlichen Weſen in dem Erlöſer und dem in ſeinem Vater anerkennen wollten. Geſchichtlicher Zuſammenhang mit jenen iſt zwar beim Noetus gar nicht und beim Praxeas auch faſt nur durch combinatoriſche Conjectur nachzuweiſen; allein wenn auch ein geſchichtlicher Faden gar nicht ſichtbar wäre, ſo wäre es nicht minder gewiß daß ſie zu jenen den Gegenſaz bildeten, und daß beide entgegengeſezte Formen ſich, aus demſelben Bedürfniß entſtanden, gegenſeitig hervorgerufen haben, wenn wir auch keine Spur von artemonitiſch geſinnten in den Gegenden des Praxeas und Noetus nachweiſen könnten. Mit dem Praxeas aber hängt es ſo zuſammen, daß er ohne allen Geruch der Kezerei, vielmehr mit dem reinen Ruf eines Bekenners, nach Rom kam zu den Zeiten des Biſchofs Victor, welcher den Theodotus der Kirchengemeinſchaft beraubt hatte. Da nun die Säze, welche Tertullian dem Praxeas vorwirft, grabezu jene Tendenz haben, allen vielgötteri-

schen Schein zu vermeiden ohne deshalb die Gottheit des Erlö-
sers zu verkürzen: so ist wol überwiegend wahrscheinlich daß sie
auch im Gegensaz gegen den Theodotus vorgetragen wurden.
Denn hätten sie nicht diese Stüze gehabt, gründliche Widerle-
gungen einer schon verurtheilten Abweichung zu sein, sondern
wären für sich allein aufgetreten, so würden sie wegen ihrer
großen Verschiedenheit von den herrschenden Ausdrükken auch in 306
Rom wol schwerlich einer Ungunst entgangen sein. Daß Praxeas
aber eine solche Schonung wirklich erfahren habe, sind wir wol
hinreichend berechtiget anzunehmen, weil, sowol wenn er in Rom
wäre verurtheilt worden, als wenn man in Afrika Synoden
gegen ihn gehalten hätte, die Spuren davon nicht würden ver-
loren gegangen sein *). Und daß diese Schonung auch nach
Tertullians Invective fortgesezt wurde, kann man keinesweges
nur dem Montanismus desselben zuschreiben. Denn der war ja
in Rom noch so wenig verhaßt, daß nur Praxeas, wie wenig-
stens Tertullian glaubt, die förmliche Anerkennung desselben ver-
hindert hat. So weit nun können wir einen geschichtlichen Zu-
sammenhang ahnden; was aber die Lehre des Praxeas betrifft,
so kennen wir sie freilich nur aus Tertullians Gegenschrift, und
es ist nicht zu läugnen daß dieser sich in seinen kirchlichen
Streitschriften alles gestattet, was der Anwald gegen seinen
Widerpart für erlaubt hielt. Dennoch wird niemand glauben
daß alles nur Verdrehungen wären, die Tertullian vorbringe,
um den Gegner des Montanismus zu Schanden zu machen;
sondern das wesentliche werden wir doch als wahr annehmen
müssen. Dies wesentliche nun besteht offenbar darin, daß Pra-
xeas behauptete, wenn man das göttliche in dem Erlöser nicht 307
abläugnen oder verkürzen wolle, so könne man die Einheit Got-
tes nur festhalten, wenn man das göttliche in dem Erlöser auf

*) Denn wenn Philastr. von seinen und mit Unrecht auch des Hermo-
genes Anhängern sagt, qui et ita (nämlich wie die Sabellianer)
sentientes abjecti sunt ab ecclesia catholica: so ist das nur von der
später über sie herrschend gewordenen Meinung zu verstehen.

keine Weiſe abſondere oder unterordne, ſondern es für eines und daſſelbe erkläre mit dem in dem Vater ſelbſt. So kann man die Formel duos unum volunt esse *) für den eigentlichſten Ausdrukk des Praxeas und der ſeinigen erkennen. Sonſt aber muß man ſich ſehr hüten, nicht die Ausdrükke, deren ſich Tertullian bedient um die Meinung ſeines Gegners zu bezeichnen, für deſſen Ausdrükke ſelbſt zu halten. Dies gilt ſchon gleich von der erſten Hauptſtelle **): denn anderwärts geht hervor daß Praxeas, ohnſtreitig mit der Schrift des neuen Teſtamentes, des Ausdrukks Sohn ſich nicht bedient für die Gottheit in dem Erlöſer, ſondern für die mit der Gottheit vereinigte Menſchheit ***), und in Uebereinſtimmung hiermit hat er nicht ſagen können, der Vater und der Sohn ſei einer und derſelbe.
300 Auch ob er es grade ſo geſagt, daß in dem zuſammengeſezten Namen Jeſus Chriſtus Jeſus den Menſchen bezeichne, Chriſtus aber die Gottheit, ſo daß Tertullian mit Recht ſagen konnte, er mache Chriſtum zum Vater †), möchte ich nicht behaupten; ſondern wenn er Jeſum und Chriſtum ſo getrennt ††), iſt wol wahrſcheinlicher, daß er den Erlöſer als von Menſchen abſtammenden Menſchen Jeſus genannt, als mit der Gottheit vereinigten Menſchen aber Chriſtus. Denn jenes iſt deshalb un-

*) Tert. adv. Prax. 5.

**) Perversitas ..... quae se existimat meram veritatem possidere, deum unicum deum non alias putat credendum, quam si ipsum eundemque et patrem et filium et spiritum sanctum dicat. l. l. cap. 2.

***) Ut aeque in una persona utrumque distingnant patrem et filium, dicentes filium carnem esse id est hominem id est Jesum, patrem autem spiritum id est deum id est Christum. cap. 27. u. ebendaſ. qui filium Dei carnem interpretaris aus der früheren Stelle. Ecce, inquiunt, ab angelo praedicatum est, *Propterea quod nascetur sanctum vocabitur filius Dei.* Caro utique nata est, caro itaque erit filius Dei. Denn offenbar muß man das erſte Mal utique leſen, nicht das andere Mal.

†) Itaque Christum facis patrem. cap. 28.

††) Si enim alius est Jesus, alius Christus. cap. 27.

wahrscheinlich, weil zu deutlich in der Schrift gesagt worden daß Christus gekreuziget worden ist. Da nun die ganze Argumentation über den Gebrauch des Ausdrukks Sohn Gottes darauf beruht, daß nur das menschliche konnte geboren werden: so konnte unmöglich Praxeas sagen, Christus bedeute die Gottheit in dem Sohn, da grade von Christo gesagt wird, er sei gekreuziget. Noch gewisser ist aus demselben Grunde und der Art überhaupt wie er Vater und Sohn unterscheidet, daß keineswegeſ das sein eigner Ausdrukk gewesen, der Vater sei geboren worden und habe gelitten und sei gekreuziget worden; sondern das konnte er vielleicht wol sagen, der Vater sei in die Jungfrau hinabgestiegen *), niemals aber weiter gehend, auch der Vater sei aus ihr geboren worden und habe gelitten. Dieses leztere vielmehr, wie es fast eintritt mit einem wizigen Einfall **), 309
so ist es auch überhaupt eine Verdrehung des Tertullian. Denn da der Vater bei Praxeas zum wenigsten auch der nicht auf eine eigenthümliche Weise mit dem Menschen vereinigte Gott war: so konnte er auch, wenn gleich seine Einwohnung den Jesus zum Christus machte, doch niemals mit oder in Jesu leiden. Eben so bezweifle ich, obgleich auch dieses Tertullian ihm in den Mund gelegt, daß Praxeas in die Identität des göttlichem in Vater und Sohn auch den Geist mit hineingezogen. Denn in dem ganzen Buche des Tertullian kommt zu wenig Polemik vor gegen bestimmte Aeußerungen des Praxeas über den Geist ***);

*) Ipsum dicit patrem descendisse in virginem. cap. 1.

**) Ita duo negotia diaboli Praxeas Romae procuravit ..... paracletum fugavit et patrem crucifixit. cap. 1.

***) Denn die Stelle cap. 27. am Ende: „sed spiritum patrem ipsum vis haberi quia Deus spiritus" kann nur durch einen Mißverstand auf den h. Geist bezogen worden sein, und Praxeas hat da wol nur an die Duplicität in dem Erlöser selbst gedacht und die beiden Seiten desselben durch κατὰ σάρκα und κατὰ πνεῦμα bezeichnet. Daß aber in andern Stellen Tertullian das πνεῦμα mehr hinzufügt, als daß er es beim Praxeas gefunden hätte, scheint mir aus der Art hervorzuge-

und doch würde Tertullian, der als Montanist ein besonderes Interesse hiebei hatte, sie nicht übergangen haben, zumal es ihm bei seiner rhetorischen Dialektik und seiner Behandlungsweise der Schriftstellen nicht hätte fehlen können, auch mit diesen Behauptungen nach seiner Art fertig zu werden. Ja ich möchte sagen, auch das witzige Eingangswort würde anders gestaltet und ausgeführt worden sein, wenn Praxeas auch über den Geist etwas besonderes vorgetragen hätte. Ist nun diese Vermuthung gegründet: so ist dies ein Beweis mehr, daß die Lehre des Praxeas sich nicht unabhängig, sondern im Gegensaz gegen jene an das ebionitische anstreifende Ansicht gebildet habe. Denn wollte man auch lieber folgern, es sei nur in den Gegenden des Praxeas über den Geist damals noch nicht so viel Frage entstanden, und die Behandlung desselben als Person habe der μοναρχία noch nicht Gefahr gedroht: so kommt auch dies ziemlich auf dasselbe hinaus. Ja es läßt sich sehr gut die Möglichkeit denken, so lange die Vorstellung der Trinität noch nicht ganz fest geworden war, daß einer um dem Gefühl der Verehrung gegen den Erlöser sein volles Recht widerfahren zu lassen mit dem Praxeas lehrte, zugleich aber, wenn der Geist als die Quelle aller Gaben personificirt wurde, sich eine subordinatianische Theorie über diesen eher gefallen ließ als eine über den Erlöser. — Hatte nun Praxeas noch keine Aufforderung sich über den Geist ebenfalls in strengerer Form bestimmt zu erklären, so hatte er auch keine Veranlassung über die Duplicität von Vater und Sohn hinauszugehen, und es war um so natürlicher daß ihm Vater und Gott an sich völlig dasselbige blieb. Daher er auch in sofern abwechselnd gesagt haben kann, das göttliche in Christo sei αὐτόθεος *), und der Vater sei aus sich selbst herausgegangen,

---

hen, wie er, nachdem er zu zeigen gesucht daß die Art wie er selbst den Sohn annehme nicht gegen die μοναρχία streite, nur hinzufügt: hoc mihi et in tertium gradum dictum sit.

*) Ipse-deus, deus omnipotens Jesus Christus praedicatus. cap. 1.

wie Tertullian ihn die Stelle Joh. 13, 1. parodiren läßt *), 311
wiewol er sich des Ausdrukks, Aus sich selbst herausgegangen, schwerlich bedient haben wird, da er so besonders sich darauf berief daß der Vater im Erlöser sei **), sondern lieber wird er gesagt haben, der Vater sei in das Fleisch hineingegangen, als aus sich heraus. Dadurch also daß Praxeas keine Veranlassung hatte, Gott-an-sich, αὐτόθεος, die Einheit des göttlichen Wesens schlechthin, und den Vater, das eine Glied der Trias, von einander zu sondern, wurde auch für diese Seite der Entwikklung des Trinitätsbegriffs der Grund gelegt zu dem einen von den Fehlern, welche wir an dem kirchlichen Lehrbegriff getadelt haben ***); nur daß man mit ziemlicher Wahrscheinlichkeit sagen kann, wenn die Einsicht in das Wesen des Geistes sich in der Schule des Praxeas weiter entwikkelt hätte, und die Nothwendigkeit klar geworden wäre ihn in die gleiche Reihe mit dem Erlöser zu stellen, so müßte sich eine doppelte Straße eröffnet haben. Nämlich man konnte entweder den Vater und das göttliche Wesen an sich fortwährend als gleichgeltend behandeln, und dann hätte man Ein göttliches Wesen mit zwei Phasen 312
erhalten, aber keine wahre Dreieinigkeit; oder man konnte auch in andern Verhältnissen des Menschen zu Gott manche Aehnlichkeit finden mit denen zum Erlöser und Geist, aber freilich nur wenn man, was als eine Annäherung an das gnostische erscheinen konnte, das alttestamentliche von dem neutestamentlichen schärfer als gewöhnlich geschah trennte, daß es rathsam wurde diese auf eine dritte Phase zu beziehen, und so den Va-

*) Praxeas vult ipsum patrem de semet ipso exiisse et ad semet ipsum abiisse cap. 23.

**) Nam sicut in veteribus nihil aliud tenent quam *Ego deus et alius praeter me non est*, ita in Evangelio responsionem domini ad Philippum tuentur, *Ego et pater unum sumus*, et *Qui me videt videt et patrem*, et *Ego in patre et pater in me*. His tribus capitulis totum instrumentum utriusque testamenti volunt cedere. cap. 20.

***) S. Glaubenslehre II. S. 704. (S. 584 der zweiten Ausgabe.)

ter dem Sohn und Geiſt coordinirend ihn von dem αὐτόθεος oder der abſoluten Einheit des göttlichen Weſens mehr und beſtimmter als Praxeas ſelbſt gethan hatte zu trennen. — Genaueres iſt aus dem Tertullian, was den Hauptpunkt betrifft, von der Lehre des Praxeas nicht zu entnehmen; aber es iſt auch kein Grund vorhanden, hieraus dem Schriftſteller einen Vorwurf zu machen. Vielmehr hat Praxeas wahrſcheinlich ſeine Lehre nicht weiter entwikkelt, ſondern ſich begnügt die Hauptpunkte aufzuſtellen, ſo weit ſie dem von ihm aufgefaßten Bedürfniß genügten. Dieſes aber war kein anderes als ohne Verkürzung des Erlöſers die Einheit des göttlichen Weſens aufrecht zu halten. Daß er das lezte erreicht, bezeugt ihm ſelbſt Tertullian, nur daß er meint, es ſei eben ſo gut auf ſeinem Wege zu erreichen geweſen *); von dem erſten aber will er deſto weniger wiſſen, ſondern beſchuldigt den Praxeas, daß er die göttliche Offenba-
313 rungshaushaltung hintanſeze der göttlichen Einheit zu Liebe **). Ja gänzlich überſehend daß Praxeas nur darauf ausgeht die göttliche Verehrung des Erlöſers zu rechtfertigen, ſagt er von ihm, er judaiſire ***), und ſchlimmeres als dieſes konnte man doch von Artemon und Theodotus auch nicht ſagen. So wird daher derjenige, welcher den ſtärkſten Ausdrukk für das göttliche im Erlöſer fordert, dem gleich geſezt, welcher nur den ſchwächſten zulaſſen will; und dieſer höchſt bedeutende Unterſchied wird ſo ſehr als nur möglich verkürzt, um nur den geringeren recht zu heben unter denen, welche beide das göttliche ſtärker hervorheben als jene erſten, von denen die einen aber deshalb eine Zwiefäl-

*) Quasi non sic quoque unus sit omnia, dum ex uno omnia, per substantiae scilicet unitatem, et nihilominus custodiatur οἰκονομία sacramentum. cap. 2.

**) Eundem patrem et filium et spiritum contendunt adversus οἰκονομίαν monarchiae adulantes.

***) Ceterum iudaicae fidei ista res est, sic unum Deum credere, ut filium adnumerare ei nolis, et post filium spiritum. cap. 31.

tigkeit in dem göttlichen Wesen sezen, die andern keine *). So wie nun Praxeas eine Annäherung ist an den Sabellius, so ist Tertullian in der Annäherung an den kirchlich gewordenen Lehrbegriff. Wenn man aber in diesen ersten Andeutungen wie sie in Tertullians eigenem Buche vor Augen liegen, beide Begriffe vergleicht, so ist nicht zu läugnen daß die Lehre des Praxeas eine einfache bestimmt abgefaßte Aussage enthält, des göttlichen Wesens Vereinigung mit dem Menschen Jesus, ohne eine Aufgabe wegen dieser Vereinigung die Vorstellung des göttlichen Wesens selbst irgend zu ändern, und es anders zu denken sofern es mit Jesu vereiniget ist und anders sofern nicht, sondern an und für sich betrachtet; vielmehr wurde diese Aufgabe abgewiesen. Die Vereinigung und also das Sein Gottes in Jesu behaupten, dies war der ebionitischen Abweichung und allem was ihr näher lag entgegengesezt; das Abweisen einer Unterscheidung im göttlichen Wesen war denen entgegengestellt, welche sich eben so sehr der ebionitischen Abweichung widersezten, sich aber dagegen leichter zum Hellenismus neigen konnten. Das nächste was Praxeas zur weiteren Fortbildung seines Lehrbegriffs hätte thun können und müssen, lag dem gemeinsamen Bedürfniß der Christen nahe genug, nämlich genauer zu bestimmen wie denn eine besondere Vereinigung Gottes mit einem Einzelwesen zu denken und von der allgemeinen wirksamen Allgegenwart Gottes zu unterscheiden sei. Hiezu würde er ohnstreitig aufgefordert worden sein, wenn die Anhänger des Artemon oder Theodotus den Streit gegen ihn aufgenommen und fortgeführt hätten; denn diesen war es natürlich zu entgegnen daß sie dergleichen nicht zu denken wüßten. Allein diese Anreizung scheint gefehlt zu haben, und darum scheint vom Praxeas selbst und seinen unmittel-

*) Weiter kann man dies nicht treiben als Tertullian am Schlusse seines Buches, Viderint igitur antichristi, qui negant patrem et filium. Negant enim .... dando illis quae non sunt, auferendo quae sunt ... Qui filium non habet nec vitam habet. Non habet autem filium qui eum alium quam filium credit.

baren Schülern, wenn er dergleichen gehabt, keine weitere Fortbildung ausgegangen zu ſein. Die Lehre des Tertullian war in ſofern ſchon weiter gebildet, als er, was von Praxeas zweifelhaft
315 bleiben muß, überall auch den Geiſt ſchon mit in die Unterſuchung zieht. Dagegen kann man nicht rühmen, daß auch er ſich in einer eben ſo beſtimmten und einfachen Formel auszuſprechen vermocht habe; ſondern auf der einen Seite war er leicht veranlaßt zu negativen Ausdrükken, um ſich nämlich zu reinigen, daß indem er allerdings im göttlichen Weſen glaubte unterſcheiden zu müſſen, er doch keineswegs zum Hellenismus neige. Dieſe Vertheidigung lag ihm um ſo näher, als er ſelbſt immer heftig gegen die Gnoſtiker geſtritten, welche in dem oben aufgeſtellten Sinn allerdings auch in den Hellenismus zurükſanken. Wo er aber nicht bloß abwehren, ſondern ſelbſt darſtellen will, da iſt es natürlich, daß um die in dem göttlichen Weſen zu ſezende Verſchiedenheit beſtimmter zu bezeichnen, entweder mit der größten Vorſicht der Ausdrukk muß abgewogen werden, und dadurch wird er ſchwankend und unbeſtimmt *), oder man muß das Herz haben zu bildlichen Ausdrücken zu greifen **), die dann natürlich
316 am meiſten wieder, um nicht gegen die Abſicht mißdeutet zu werden, der mannigfaltigſten Cautelen bedürfen ***). Dabei aber iſt denn kein Wunder, wenn nicht ſelten die feſtſezenden und die beſchränkenden Ausdrükke aus verſchiedenen Stellen zuſammenge-

*) Dergleichen ſind: *οἰκονομία* quae unitatem in trinitatem disponit, tres dirigens. cap. 2. — Unitas ex semet ipsa derivans trinitatem. cap. 3. — ut invisibilem patrem intelligamus pro plenitudine maiestatis, visibilem vero filium agnoscamus pro modulo derivationis. cap. 14. — qua pater et filius duo, et hoc non ex separatione substantiae, sed ex dispositione, cum individuum et inseparatum filium a patre pronunciamus. cap. 19.

**) z. B. protulit enim Deus sermonem sicut radix fruticem et fons fluvium et sol radium. Nam et istae species probolae sunt earum substantiarum ex quibus prodeunt. cap. 8.

***) z. B. omne quod prodit ex aliquo, secundum sit eius necesse est de quo prodit, non ideo tamen est separatum. cap. 8.

nommen einander aufheben *). Daher läßt ſich denn weder das Verhältniß der Dreiheit zur Einheit feſthalten, wenn einmal alle drei Perſonen von dem Einen Gott abgeleitet werden, dann wieder die beiden andern vom Vater **); noch auch läßt ſich das Verhältniß des Sohnes zum Vater feſthalten, wenn einmal die Gleichheit angeſtrebt wird, und dann wieder ganz offenbar die Ungleichheit zugeſtanden oder vorausgeſezt ***). Dieſe leztere 317
liegt aber überhaupt ſo tief in der ganzen Anſicht und Darſtellung, daß ſie ſich faſt überall merklich genug und gleichſam unwillkührlich ausſpricht. Denn wenn der Vater urſprünglich allein war, auch ſeinen λόγος nur in ſich tragend †), und eben dieſer λόγος erſt vollſtändig ward als er aus Gott hervorging ††), wie ſollte er denn dem, aus welchem er hervorging, gleich ſein, oder der Sohn ſagen können, daß alles was der Vater hat ſein iſt, da ja entweder die Ewigkeit nicht ſein iſt, wenn man ſagen will, ſo lange das Wort in Gott war war es eigentlich noch nicht, oder die Unveränderlichkeit nicht ſein, wenn es übergegangen iſt aus dem Zuſtande des in Gott Ruhens in den

---

*) z. B. numerum sine divisione patiuntur cap. 2. und Pater enim tota substantia est, filius vero derivatio totius et portio. cap. 9.

**) Unus deus, ex quo et gradus isti et formae et species in nomine patris et filii et spiritus sancti deputantur. cap. 2. verglichen mit: ita trinitas per consertos et connexos gradus a patre decurrens et monarchiae nihil obstrepit et οἰκονομίας statum protegit. cap. 8., in welcher Stelle nämlich dem Vater die Sonne entſpricht, dem Sohn und Geiſt aber der Strahl und die Hize.

***) Unius substantiae unius status et unius potestatis cap. 2. vgl. sic et pater alius a filio dum filio maior cap. 9. und eben ſo cap. 2. unius autem substantiae et unius status et unius potestatis vgl. mit cap. 12. tamen alium dicam oportet ex necessitate sensus eum qui iubet et eum qui facit; und ep. 22. unum dicit quod ... pertinet ad unitatem, ad similitudinem, ad coniunctionem, ad dilectionem patris et ad obsequium filii ... et ita per opera intelligimus unum esse patrem et filium.

†) cap. 5.

††) Haec est nativitas perfecta sermonis, dum ex Deo procedit. cap. 7.

Zuſtand des Fürſichhervortretens. Oder wenn es ſo zart ſteht um die Gottheit des Sohns, daß für ſich allein zwar Chriſtus kann Gott genannt werden, kommt er aber mit dem Vater zuſammen vor, dann nicht Gott, ſondern Herr*): wie ſollte denn wol eine Gleichheit zwiſchen beiden ſtattfinden? Nun iſt es freilich leicht zu ſagen, Tertullian ſei eben kein reiner Punkt in der Entwikklung des kirchlichen Begriffs, ſondern ohnerachtet ſeiner Polemik gegen die Gnoſtiker gnoſtiſiren doch ſeine probolae, und ſein vor allen Dingen aber doch zum Behuf der Schöpfung aller Dinge ſubſtantiell aus Gott hervorgehendes Wort arianiſire, ſo wie ſein ante omnia enim Deus erat solus**) genau zuſammentreffe mit dem ἦν ποτε ὅτε οὐκ ἦν. Allein daß dieſes weder perſönliche Uebereilungen im Streite ſind, noch dieſe Abweichungen mit den anderweitigen Irrthümern des Tertullian zuſammenhängen, ſondern daß ſie der Aufgabe, eine ſolche Scheidung im göttlichen Weſen im Gegenſaz gegen die einfache Formel des Praxeas näher zu beſtimmen, faſt nothwendig anhängen, das wird ſich wol zeigen wenn wir den verwandten Gegenſaz zwiſchen Noetus und Hippolytus betrachten.

Einen geſchichtlichen Zuſammenhang zwiſchen Praxeas und Noetus vermögen wir nicht nachzuweiſen, höchſtens daß beide Aſiaten geweſen ſind; denn von Praxeas ſagt dies Tertullian uns deutlich***), und über den Noetus differiren die Nachrichten nur darin, ob er aus Epheſus geweſen oder aus Smyrna †). Nach dem Epiphanius hat überdies Noetus ſeine ſchrekkliche und verderbliche Bitterkeit zuerſt ausgeſpien; Theodoret ſieht ihn nur als Erneuerer an und nennt Vorgänger Epigones und Kleome-

*) cap. 13.

**) cap. 5.

***) Nam ita primus ex Asia hoc genus perversitatis intulit Romae, cap. 1.

†) Νοητὸς Ἀσιανός, τῆς Ἐφέσου πόλεως ὑπάρχων. Epiph. p. 479. — Ὁ δὲ Νοητὸς Σμυρναῖος μὲν ἦν τὸ γένος. Theodor. h. f III, 3. wie Hippolytus.

nes, die aber unbekannt wie sie sind uns keinen Aufschluß über eine Verbindung mit dem Praxeas geben. Wir werden daher gut thun lieber vorauszusezen daß aus den gleichen Gründen wie bei Praxeas dieselbe Ansicht sich auch anderwärts gebildet habe. Denn daß im ganzen beide sehr zusammenstimmen, ist außer Zweifel. Daß Noetus Hauptabsicht auch war in der Darstellung des göttlichen im Erlöser jeden entfernten Schein von Vielgötterei zu vermeiden, sieht man aus den ersten Argumenten, welche Hippolytus und Epiphanius von ihm anführen, welcher leztere wol noch etwas anderes vor sich gehabt hat als den ersteren *), wie denn gleich die Erzählung von Noetus Ausschließung aus einer gemeinschaftlichen Quelle zu sein scheint. Auch hat er um die Identität der Gottheit in Christo und der in dem Vater zu beweisen sich derselben Stellen vornehmlich bedient wie Praxeas, nur wie es scheint einen vorzüglichen Werth auf diejenigen gelegt, wo dasselbige Werk einmal dem Vater beigelegt wird und dann dem Sohne **). Ja ich möchte glauben daß auch Noetus eben so wenig als Praxeas den Geist schon mit in seine Formel hineingezogen habe, wie denn auch ihm schon Hippolytus noch mehr aber Theodoret vieles aufbürden was nur gegnerisch gefolgert, niemals aber von ihm selbst gesagt worden ist. Denn ich glaube wol daß Noetus gesagt haben kann, es sei kein Unterschied zwischen dem un-

*) Anders meint Martini pragm. Gesch. S. 142.

**) Hippol. adv. Noet. sowol als aus ihm Epiphan. gehen zwar sehr unbefangen darüber weg und erwähnen es, als stände es gar nicht auf Noets Seite, daß auf der einen Seite Christus sagt, er selbst wolle den Tempel wieder aufbauen, und daß denn doch seine Auferweckung dem Vater zugeschrieben wird. Dennoch aber zeigt eine genauere Vergleichung anderer Stellen z. B. Origenes IV. p. 199. C. D., was auch in der Natur der Sache liegt, daß grade dieses Noetus nicht kann unberührt gelassen haben, und jene mußten sich vorzüglich dahinter zurückziehen, daß die Auferweckung eine Sache der Macht sei, und daß diese am meisten die Einheit repräsentire: μία δύναμις τούτου, καὶ ὅσον μὲν κατὰ τὴν δύναμιν εἷς ἐστι θεός. Hippol. VIII.

ſichtbaren Gott und demjenigen welcher erſchienen ſei *); wollte doch Tertullian die Differenz in dem göttlichen Weſen eben daraus erweiſen, daß ein Unterſchied ſein müſſe zwiſchen dem in dem unzugänglichen Lichte wohnenden Gott und dem der ſich ſichtbar mache **); und eben ſo gut konnte Noetus umgekehrt damit anfangen, dieſen Unterſchied zu läugnen, weil doch nie Gott ſelbſt ſichtbar geworden, ſondern nur ſeine außerordentlichen Wirkungen in einer endlichen Natur, wie denn überhaupt der Begriff der Theophanie durch den verwandten der Bath-Kol in den von σημεῖον und τέρας überhaupt übergeht. Und Noetus hatte Veranlaſſung genug, jenen Unterſchied zwiſchen dem unſichtbaren und dem ſichtbarwerdenden Gott ganz im allgemeinen aufzuſuchen, weil auch alle altteſtamentiſchen Theophanien anfingen auf Chriſtum gedeutet zu werden. Wenn er aber auch ganz allgemein geſagt haben kann, der unſichtbare und der geſehene Gott ſei derſelbe: ſo kann er demohngeachtet wol ſchwer-
321 lich geſagt haben, auch der ungezeugte und gezeugte ſeien derſelbe ***), ſondern dieß iſt eine Folgerung derer welche ſchon das göttliche in Chriſto als das vor aller Zeit gezeugte Wort anſahen. Sie hätten alſo nur ſagen ſollen, Noetus mache keinen Unterſchied zwiſchen dem ungezeugten Gott und dem welchen ſie den gezeugten nennen. Er ſelbſt aber konnte nur ſagen, das göttliche in dem gezeugten Menſchen ſei der ungezeugte Gott ſelbſt, und ſo auch der unleidensfähige ſei in dem leidensfähigen Menſchen geweſen; und nie würde er geſagt haben, wie Theodoret ihn ſagen läßt, derſelbe ſei unleidensfähig und unſterblich und auch zu anderer Zeit leidensfähig und ſterblich. Denn dieſe Behauptung hätte nicht mehr ausgehen können von der Abſicht alles vielgötteriſche zu vermeiden, weil das leidensfähige kaum anders als vielfältig gedacht werden kann, von dem ſterb-

*) ἀφανῆ μὲν ὅταν ἐθέλῃ, φαινόμενον δὲ ἡνίκα ἂν βούληται. Theod. l. c.

**) Tertull. adv. Prax. cap.

***) Theodor. l. c.

lichen ganz zu schweigen. Wogegen die Ausdrükke ὅταν ἐθέλῃ, ὅτε ἐβούλετο oder ähnliche in Bezug auf die Thatsachen der alt- und neutestamentlichen Offenbarung ganz das Ansehn haben dem Noetus eigen zu sein; nur Schade daß sich gar keine genaueren Aufschlüsse darüber finden, wie er sie eigentlich gemeint hat. Es kann sein, daß er sich Gott gedacht hat in einer beständigen Agilität, nach Art unserer Selbstbestimmung im Wechsel entgegengesezter Momente, bald sich in sich selbst zurükkziehend und verbergend, bald sich kundgebend in einer Verbindung mit dem endlichen. Hatte er nun diesen Wechsel so unbestimmt ausgesprochen wie in der ersten Formel des Theodoret: 322
so könnte darin liegen daß auch in Zukunft und unabhängig von der Erscheinung Christi noch andere göttliche Offenbarungen könnten erwartet werden; und dies wäre freilich nicht christlich. Allein eben weil Noetus vorzüglich nur das göttliche in Christo feststellen wollte: so ist nicht anzunehmen daß dies seine Meinung gewesen, wenn man gleich sagen muß daß seine Vorstellungsart an und für sich die Möglichkeit neuer Offenbarungen nicht ausschließt. Dasselbige ist aber auch der Fall mit dem kirchlichen Lehrbegriff. Denn wenn einmal außer der ewigen Zeugung noch eine andere völlig unbeschreibliche Differenz in dem göttlichen Wesen, nämlich das Ausgehn des Geistes, gesezt ist, so ist auch in dieser Vorstellung selbst kein Grund, warum es nicht noch mehrere solcher Prozesse geben könne; und wenn der göttliche Verstand sich heraustretend substantiirt, warum nicht auch jede andere göttliche Eigenschaft oder Thätigkeit? Auch ist von keiner rein dogmatischen Darstellung des Trinitätsbegriffs zu verlangen daß die Ausschließung jeder größern Zahl rein solle mitgesezt sein, vielmehr muß der Grund hiezu anderwärts gesucht werden, nämlich in der Zulänglichkeit der Offenbarung durch Christum und den Geist zur Wiederbringung des menschlichen Geschlechtes; und nur eine speculative Trinitätslehre kann eine solche ausschließende Construction versuchen, wird aber auch eben deswegen, weil sie jenen Grund entbehren kann, nicht für wahr-

haft theologiſch gehalten werden können. Hat Noetus nun aber auch nur die auf die Erſcheinung des Erlöſers ſich beziehenden
323 Offenbarungen unter dem Schema einer ſolchen göttlichen Agilität vorgeſtellt, ſo bleibt immer eine ſtarke und kaum zuläſſige Vermenſchlichung des höchſten Weſens darin, wenn man das ὅτε und ἡνίκα gleichmäßig auf den göttlichen Rathſchluß und auf deſſen Realiſirung bezieht, weil man ſich dann ein vollkommen zeitliches göttliches Handeln vorſtellen muß. Dies nun freilich wäre ein Nachtheil der Theorie, weil in der andern die Zeugung des Sohnes und das Ausgehen des Geiſtes wenigſtens ganz zeitlos kann gedacht werden; wiewol dafür jene wiederum das eigenthümliche hätte, was von vielen die dem kirchlichen Lehrbegriff folgen zwar angeſtrebt wird, aber durch denſelben ſchwer zu erreichen iſt, daß nämlich die göttliche Thätigkeit in der Offenbarung der in der gewöhnlichen Weltregierung beſtimmt entgegentritt. Denn während uns nichts hindert dieſe im einzelnen uns ſo geſchloſſen und in den Banden der Nothwendigkeit zuſammengehalten vorzuſtellen, daß ein jedes einzelne durch alles frühere beſtimmt iſt: ſo erſcheinen die Momente der Offenbarung als durch göttliche Willkühr zwiſchen jene hineintretend, und jeder dieſer Momente für ſich durch ein freies und unabhängiges ὅτε ἠθέλησεν einzeln beſtimmt. Indeſſen iſt es nicht nöthig auf dieſen zweideutigen Vortheil zu beſtehen, ſondern man kann denken daß bei fortſchreitender Entwikklung auch Noetus würde den göttlichen Rathſchluß als die ewige Seite, von dem Hineintreten in die Erſcheinung, als der zeitlichen, unterſchieden haben, und dann ſtand er völlig gleich mit denen welche die
324 ewige Zeugung des Sohnes von der zeitlichen Menſchwerdung trennten. Nur hatte er den Vortheil voraus, daß ſeine Darſtellung höchſt einfach war, jene aber auf eine ſchwierige Weiſe zuſammengeſezt. Denn ſchwierig iſt ſchon, wenn man eine Mehrheit der Perſonen annimmt, zu entſcheiden, ob das Hervorgehen des Sohnes aus dem Vater als eine Sache der Freiheit oder als in dem göttlichen Weſen nothwendig gegründet ſoll an-

lichen ganz zu schweigen. Wogegen die Ausdrükke ὅταν ἐθέλῃ, ὅτε ἐβούλετο oder ähnliche in Bezug auf die Thatsachen der alt- und neutestamentlichen Offenbarung ganz das Ansehn haben dem Noetus eigen zu sein; nur Schade daß sich gar keine genaueren Aufschlüsse darüber finden, wie er sie eigentlich gemeint hat. Es kann sein, daß er sich Gott gedacht hat in einer beständigen Agilität, nach Art unserer Selbstbestimmung im Wechsel entgegengesezter Momente, bald sich in sich selbst zurükkziehend und verbergend, bald sich kundgebend in einer Verbindung mit dem endlichen. Hatte er nun diesen Wechsel so unbestimmt ausgesprochen wie in der ersten Formel des Theodoret: 322
so könnte darin liegen daß auch in Zukunft und unabhängig von der Erscheinung Christi noch andere göttliche Offenbarungen könnten erwartet werden; und dies wäre freilich nicht christlich. Allein eben weil Noetus vorzüglich nur das göttliche in Christo feststellen wollte: so ist nicht anzunehmen daß dies seine Meinung gewesen, wenn man gleich sagen muß daß seine Vorstellungsart an und für sich die Möglichkeit neuer Offenbarungen nicht ausschließt. Dasselbige ist aber auch der Fall mit dem kirchlichen Lehrbegriff. Denn wenn einmal außer der ewigen Zeugung noch eine andere völlig unbeschreibliche Differenz in dem göttlichen Wesen, nämlich das Ausgehn des Geistes, gesezt ist, so ist auch in dieser Vorstellung selbst kein Grund, warum es nicht noch mehrere solcher Prozesse geben könne; und wenn der göttliche Verstand sich heraustretend subsistantiirt, warum nicht auch jede andere göttliche Eigenschaft oder Thätigkeit? Auch ist von keiner rein dogmatischen Darstellung des Trinitätsbegriffs zu verlangen daß die Ausschließung jeder größern Zahl rein solle mitgesezt sein, vielmehr muß der Grund hiezu anderwärts gesucht werden, nämlich in der Zulänglichkeit der Offenbarung durch Christum und den Geist zur Wiederbringung des menschlichen Geschlechtes; und nur eine speculative Trinitätslehre kann eine solche ausschließende Construction versuchen, wird aber auch eben deswegen, weil sie jenen Grund entbehren kann, nicht für wahr-

vorzüglich doketiſche Folgerungen nach ſich ziehen müſſen, welche ihm ſeine Gegner gewiß nicht würden geſchenkt haben, ſo daß der Streit ohnfehlbar eine weit andere Wendung würde genommen haben. Wie denn überhaupt die apollinariſche Anſicht faſt nur aufgeſtellt werden konnte von denen welche zum Behuf der ἐνσάρκωσις ſchon eine Scheidung im göttlichen Weſen gemacht und eine beſondere Perſon dazu beſtimmt hatten. Und dieſe Bewandtniß ſcheint es mir auch zu haben mit jener Stelle
326 des Hippolytus *), daß er darin nicht gegen den Noetus ſich erklärt, welches nicht ſo kurz würde abgemacht ſein, ſondern nur ſich ſelbſt ſchüzen will gegen Folgerungen, welche man aus dem Ausdrukk σαρκωθείς, deſſen er ſich bedient hatte, leicht ziehen könnte, als ob der λόγος in der Jungfrau nur Leib bekommen hätte nicht auch Seele. Daher kann man auch wol ſchwerlich behaupten, Noetus hätte nichts von zwei Naturen in Chriſto gewußt. Vielmehr wenn, was allerdings auch Hippolytus zu folgern ſcheint **), ſchon er geſagt, Chriſtus heiße Gottes Sohn als Menſch, den λόγος aber nenne Johannes nicht Sohn, ſondern er ſei Gott ſelbſt: ſo hat er ja das göttliche und das menſchliche in ihm beides anerkannt, und konnte alſo mit demſelben Recht wie ſeine Gegner von zwei Naturen in Chriſto reden, wenn man nicht etwa ſagen will, erſt die Sonderung der Perſonen mache daß man von dem höchſten Weſen den Ausdrukk Natur gebrauchen könne; denn in dieſem Sinne würde freilich Noetus die göttliche Natur geläugnet haben. Indeß wenn ſich auch manche falſche Anſchuldigung oder Vermuthung beſeitigen läßt, und manches etwas genauer beſtimmt werden kann: ſo ſcheint doch Noetus eben ſo wenig als Praxeas ſich genauer darüber erklärt zu haben, wie ſich Gott mit dem Menſchen Jeſus vereinigt, und worin das unterſcheidende ſeines Seins

*) c. Noet. XVII.

**) c. XV, wo aber der griechiſche Text nicht ganz in Ordnung iſt, und aus der Ueberſezung ergänzt werden muß.

in Christo bestanden habe. Theodoret zwar oder seine nächsten Gewährsmänner haben noch Kunde gehabt von weiteren Entwikkelungen, welche die Lehre des Noetus durch Kallistus erfahren habe, allein bis auf uns hat sich nichts davon erhalten. — Sehen wir nun aber, wie Hippolytus gegen Noetus die Mehrheit der Personen vertheidigt, so finden wir dieselbe starke Annäherung zur arianischen Abweichung, ja dieselben Annäherungen zum Tritheismus wie bei Tertullian, und dieselbe Schwierigkeit, den Vater als Person von dem αὐτόθεος als der Einheit zur Dreiheit zu unterscheiden, welche Unterscheidung doch die Lehre von einer persönlichen Dreiheit in der Einheit des göttlichen Wesens durchaus erfordert. Denn auch er sagt daß der Sohn eben so wenig als etwas anderes dem Vater könne gleichgestellt werden *), und läßt ihn erst mit der ersten Stimme Gottes aus diesem hervorgehn **). Und bald redet er von einem Gott und zwei Personen, bald von einem Vater und zwei Personen ***), an beiden Stellen den Geist nicht mit in diese 328

*) πρὸς γὰρ τὸν πατέρα τίς λογισθήσεται; c. Noet. V.

**) ὃν (λόγον) ἔχων ἐν ἑαυτῷ ἀόρατον, ὁρατὸν ποιεῖ προτέραν φωνὴν φθεγγόμενος. ibid. X. Denn wer in dieser Stelle das ὁρατὸν ποιεῖ und προῆκε nicht von der ewigen Zeugung verstehen wollte, sondern etwa von der Menschwerdung, der müßte sie sabellianisch erklären oder in dem Sinne des Beryllus, also immer für die von Hippolytus bestrittene Seite.

***) δύο μὲν οὐκ ἐρῶ Θεούς, ἀλλ' ἓν ἕνα, πρόσωπα δὲ δύο, οἰκονομίαν δὲ τρίτην, τὴν χάριν τοῦ ἁγίου πνεύματος. Hier ist offenbar das πνεῦμα nicht unter den beiden προσώποις begriffen, und der Vater ist nicht der εἷς Θεός, sondern das eine πρόσωπον. Unmittelbar darauf fährt er fort: πατὴρ μὲν γὰρ εἷς, πρόσωπα δὲ δύο, ὅτι καὶ ὁ υἱός· τὸ δὲ τρίτον τὸ ἅγιον πνεῦμα. Auch dieses nun kann ich nur so erklären, daß zwei πρόσωπα sind, weil außer dem Vater auch noch der Sohn da ist, und der h. Geist wird wieder als τρίτον hintennach gestellt; das δὲ läßt keine andere Erklärung zu. Und fast absichtlich scheint Hippolyt beide Ausdrükke hinter einander zu stellen, um zu zeigen daß auch er den Vater nicht, sondern nur den Sohn und Geist als aus der Quelle des Vaters fließend von dem εἷς Θεός, dem Gott schlechthin, αὐτόθεος, ipse-Deus, scheiden will.

einreihend, an der einen jedoch ihn erwähnend, aber faſt abſichtlich vermeidend ihn auch πρόσωπον zu nennen. Ja die Einheit wird ihm, indem er die Mehrheit feſthalten will, ſo löſe, daß er ſie auf bloße Uebereinſtimmung und Zuſammenwirkung zurückführt, und ſtreng genommen läugnet daß Vater und Sohn dem Weſen nach Eins wären *). Merkwürdig aber iſt beſonders, wenn man vergleicht die Art wie Hippolytus dem Noetus ſein Argument aus der Stelle Joh. 10, 30 widerlegt, mit der wie Tertullian daſſelbe dem Praxeas zerſtört, wie man zugleich den zweinen mit dem andern widerlegen kann. Denn Tertullian widerlegt den Praxeas aus dem ἕν, weil nämlich nicht das εἷς da ſtände, findet aber den Pluralis ἐσμέν gar nicht dem Praxeas entgegen. Hippolytus hingegen läßt das ἕν unberührt, als ob ſich Noetus dahinter wol bergen könne, aber das ἐσμέν nimmt er in Anſpruch. Dieſer alſo muß es billig ſeinem Kampfgenoſſen Tertullian glauben, daß der Pluralis den Noetus nicht hindert; und jener ihm wiederum dieſes, daß das Neutrum ſich ganz gut mit Noetus Anſicht verträgt. Doch die Schrifterklärung iſt überhaupt nicht die glänzendſte Seite dieſer Entwicklungsſtreitigkeiten, am wenigſten bei denen welche auf der Seite des kirchlichen Lehrbegriffs ſtehn, wie es denn natürlich iſt daß die Auslegung zuerſt ſchwankend wird durch den Einfluß der

*) cap. VII. Μὴ πάντες ἓν σῶμά ἐσμεν (denn ſo muß man leſen, nicht ἐστιν) κατὰ τὴν οὐσίαν; ἢ τῇ δυνάμει καὶ τῇ διαθέσει τῆς ὁμοφροσύνης ἓν γινόμεθα; τὸν αὐτὸν δὴ τρόπον ὁ παῖς, ὁ πεμφθεὶς ὡμολόγησεν εἶναι ἐν τῷ πατρὶ (wenn nicht ἓν) δυνάμει, διαθέσει. Doch will ich nichts weiter folgern, als daß das zuſammengeſetzte und verwickelte der Vorſtellungsart ſo verwirrend auf den Sprachgebrauch wirkt, daß hier ſogar οὐσία auf dieſelbe Weiſe gebraucht iſt wie ſonſt ὕπαρξις oder ὑπόστασις. — Nicht minder merkwürdig iſt der Ausdruck οἰκονομίας (d. h. der drei Perſonen) συμφωνία συνάγεται εἰς ἕνα θεόν. cap. XIV, welcher die Einheit als gleichſam aus der Dreiheit erſt entſtehend darſtellt; ziemlich gleich derjenigen perſönlichen Einheit Chriſti, welche nur darin beſteht daß ſeine zwei Willen immer daſſelbe wollen.

Polemik, weil ſie aus dem Zuſtand der Unbefangenheit und gleichſam der Unſchuld heraustritt; und ſo muß Willkühr und Künſtelei ſteigen, bis man genöthiget wird feſte Principien für ſie zu ſuchen.

III. Wenn nun Noetus zwar auf der einen Seite allen den Schwierigkeiten und Gefahren entging, welche mit der Annahme einer Mehrheit im göttlichen Weſen verbunden ſind, nenne man dieſe nun ὑπόστασις oder ὕπαρξις oder πρόσωπον, auf der andern aber über den Wechſel zwiſchen dem verbergenden Inſichſein und dem offenbarenden Heraustreten Gottes — wenn er auch dabei alles räumliche und zeitliche eben ſo ſtreng ausſchloß wie ſeine Gegner — ſich nur auf eine ſo unbeſtimmte Weiſe ausdrükkte wie Theodoret vermuthen läßt: ſo konnte ſich doch mit ſeiner Darſtellung ſehr leicht die Vorausſezung vereinigen, daß auch Chriſtus nur eine vorübergehende Offenbarung 330
ſei, wie entſtanden als Gott wollte, ſo auch wieder vergangen; und dieſes wäre allerdings kein befriedigender Ausdrukk des ganzen an die Perſon des Erlöſers gebundenen Glaubens. Denn ſeine königliche Würde und regierende Gewalt als Sohn, dauernd wenigſtens bis in jene Unendlichkeit hinaus, wo alle Feinde werden zu ſeinen Füßen gelegt ſein, können und wollen wir nicht miſſen. Dieſes nun beſtimmter in die Anſicht des Noetus aufgenommen, und ſo den vielleicht früher ſtatt gehabten Mangel ergänzt zu haben, dies ſcheint vorzüglich die Leiſtung des Beryllus von Boſtra geweſen zu ſein. Daß er, wie es ſcheint, ſeine Meinung, von dem Anſehn und dem perſönlichen Uebergewicht eines großen Mannes überwogen, ſelbſt wieder aufgegeben hat, kann kein Bewegungsgrund ſein, ihr ihre Stelle in der Entwikklung dieſer Vorſtellungen zu nehmen oder auch nur zu ſchmälern. Iſt nun gleich ein geſchichtlicher Zuſammenhang zwiſchen Beryll und Noetus nicht nachzuweiſen, da auch unſere Nachrichten von dem Zeitalter des lezteren und der Ausbreitung ſeiner Schule ſo ſchwankend und dürftig ſind: ſo ſteht doch der Zuſammenhang in der Sache feſt, ſo daß wenn Beryllus auch

nicht aus Noëtus geſchöpft, ja vielleicht gar nichts von ihm gewußt hat, doch ſeine Meinung dieſelbige Vorſtellung voraus-
ſezt. Ich möchte auch nicht mit Martini *) ſagen, Beryllus
ſei mit einer zwar ähnlichen, aber etwas doch verſchiedenen
331 Vorſtellung aufgetreten wie Noetus; ſondern ſie iſt in der That
ganz dieſelbe, nur in Bezug auf die Dauer der göttlichen Ein-
wohnung in der Perſon Chriſti näher beſtimmt. Freilich haben
wir auch nichts von dem Beryll ſelbſt, aber unſere wenigen
Nachrichten ſtimmen hierin ganz überein. Huetius zwar **) iſt
der Meinung, daß Euſebius und Hieronymus in ihren Nachrich-
ten nicht genau zuſammenſtimmen; dies aber kommt nur daher
daß er ſelbſt den Euſebius ***) nicht richtig verſtanden und über-
ſezt hat. Denn *ἰδία οὐσίας περιγραφὴ* iſt nicht propria sub-
stantiae differentia, welches jedem bekannten Gebrauch von *περι-
γράφειν* und *περιγραφὴ* zuwider wäre, ſondern es heißt pro-
pria substantiae circumscriptio, und nicht müßte man um den
Euſebius zu rechtfertigen annehmen daß Beryllus *οὐσία* habe
für *ὑπόστασις* gebraucht, wie oben von Hippolytus bemerkt
worden, ſondern der ganze Ausdrukk iſt eine richtige Umſchrei-
bung von *ὑπόσασις* oder *ὕπαρξις*, auch in dem Sinne des kirchlichen
Lehrbegriffs. Denn wenn in dem göttlichen Weſen eine Mehr-
heit angenommen werden ſoll, ſo daß das Weſen aller drei Per-
ſonen daſſelbige ſei, und doch in ihnen, abgeſehen von dem was
die zweite und dritte nur ſind durch ihre Vereinigung mit der
Perſon des Erlöſers und mit der chriſtlichen Kirche, nichts anders
332 geſezt ſein ſoll als die Gottheit: wie ſoll man denn die ſog-
nannte Perſönlichkeit dieſer Dreiheit anders erklären, als daß in
jeder das göttliche Weſen auf eine andere Weiſe umſchrieben d.

*) A. a. O. S. 149.

**) Origenian. I, 3, 8.

***) H. E. VI, 33. *τὸν σωτῆρα καὶ κύριον ἡμῶν λέγειν τολμῶν μὴ προϋφεστάναι κατ' ἰδίαν οὐσίας περιγραφὴν πρὸ τῆς εἰς ἀνθρώπους ἐπιδημίας· μηδὲ μὲν θεότητα ἰδίαν ἔχειν, ἀλλ' ἐμπολιτευομένην αὐτῷ μόνην τὴν πατρικήν.*

h. gegen die anderen abgegrenzt und in sich näher bestimmt sei, welches durch περιγραφὴ sehr füglich kann ausgedrükkt werden *). Daß aber Eusebius hier nicht mit seinen eigenen Worten redet, sondern wirklich mit denen des Beryllus oder wenigstens mit Ausdrükken der in Bostra gepflogenen Verhandlungen, ist sowol daraus wahrscheinlich, daß in den zu seiner Zeit geführten Streitigkeiten über diese Gegenstände der Ausdrukk nicht vorkommt, als auch daraus, daß, wie man aus der Stelle selbst sieht, Eusebius die bostreniſchen Verhandlungen vor sich gehabt hat. Diese Wahrscheinlichkeit wird noch dadurch vermehrt, daß desselbigen Ausdrukks auch Beryllus sich sehr füglich zur Darlegung seiner eigenen Vorstellungsart bedienen konnte. Denn da er mit Noetus annahm daß in dem Erlöser die Gottheit wohne und handle (ἐμπολιτευομένη): so mußte doch dieses ein anderes Handeln und Einwohnen sein, als das allgemeine Sein Gottes in allen Dingen und Einwirken auf sie, und so war denn jenes Sein und Handeln Gottes im Erlöser eine ἰδία τῆς θείας οὐσίας περιγραφή. Denn in Beziehung auf den Erlöser konnte nun 333
von Gott etwas ausgesagt werden, was in Bezug auf nichts anders galt; und die Allheit dieser Beziehungen, so wie wir sie jezt die göttliche Natur in Christo nennen, war nun allerdings eine eigene Umschreibung des göttlichen Wesens. So daß Beryll mit Recht sagen konnte, das göttliche Wesen bestehe nun nicht nur an und für sich, sondern außerdem auch noch in dieser eigenen Umschreibung. Nur konnte er diese nicht eine Person nennen wollen, weil, einig darin mit seinen Gegnern, daß an kein räumliches oder zeitliches Auseinandersein dieser drei gedacht werden dürfe, er sich eine Person, ὑπόστασις oder πρόσωπον, nicht anders denken konnte, als daß sie zugleich eine räumliche und

*) Man vergleiche nur die in Steph. Thes. s. v. περιγράφειν und περιγραφὴ angeführten Stellen. Vornehmlich aber gehört hierher die auf Noetus oder Beryllus, wahrscheinlich also auf diesen lezten sich beziehende Stelle bei Origenes Comm. in Joh. Vol. IV. p. 47, wo der Ausdrukk κατὰ περιγραφὴν mehrere Male vorkommt.

zeitliche Einheit sei. Diese war für Beryll nur in dem Menschen Jesus, aber dennoch war das ἐμπολιτεύεσθαι der Gottheit in ihm etwas in derselben Einem und ungetheiltem Wesen eigenthümlich gesetztes. Und so hat auch Huetius unrecht, wenn er dem Eusebius Vorwürfe macht, weil dieser den Beryll deswegen zu tadeln scheine, daß er behauptet, Christus habe keine ἰδία θεότης, weil es nämlich nur Eine θεότης gebe, indem sonst auch drei Götter sein müßten. Denn dies ist ebenfalls ein Ausdrukk nicht des Eusebius, sondern des Beryllus, den Eusebius zwar in dessen Sinn anführen konnte, aber nicht billigen, indem Beryll meinte, wenn mehrere Personen sein sollten ohne Bezug auf diese oder eine andere Einwohnung: so könnten sie nicht bloß verschiedene Umschreibungen des göttlichen Wesens in dem Sinne sein wie er annahm, daß die Verbindung der Gottheit
334 mit der Menschheit eine solche sei — denn nur innerhalb dieser Grenze konnte er den Ausdrukk als einen gemeinschaftlichen für sich und seine Gegner gebrauchen —, sondern es müßte dann das göttliche Wesen selbst in Bezug auf irgend einen Gegensaz getheilt sein und gespalten, und dann wäre die eine Gottheit eine andere als die andere. Wie denn Beryllus gewiß immer würde gesagt haben, die ungezeugte Gottheit sei eine andere als die gezeugte. In diesem Sinne nun war ihm dieses beides gleichbedeutend, daß der Sohn Gottes vor seiner Menschwerdung schon als eine Umschreibung des göttlichen Wesens bestanden habe, und daß während des menschlichen Bestehens des Erlösers ihm eine eigene Gottheit einwohne; seinen Gegnern aber war beides nicht gleichbedeutend sondern indem sie das erste annahmen, läugneten sie das andere. Eben so war ihm gleichbedeutend zu sagen, in dem Erlöser wäre die Gottheit schlechthin von der des Vaters nicht zu unterscheiden, oder so zu sagen, die dem Erlöser einwohnende Gottheit habe nicht auch schon vor seiner Menschwerdung als eine eigene Umschreibung des göttlichen Wesens bestanden, sondern sei vorher gewesen von Ewigkeit her die Gottheit schlechthin; seine Gegner aber, indem sie jenes mit ihm behaupten,

läugnen ſie dieſes als mit jenem nicht gleichbedeutend. Auf das beſtimmteſte läßt ſich alſo aus dieſer einen Phraſis bei Euſebius, als wäre ſie ein Auszug aus den Akten der boſtreniſchen Synode, der Streitpunkt zwiſchen Beryllus und ſeinen Gegnern feſtſtellen. Wenn nun aber Beryllus nur das Vorherbeſtehen in eigner Umſchreibung läugnet, aber keinesweges zu verſtehen 335
giebt, auch von ſeinen Gegnern nicht beſchuldiget wird geſagt zu haben, daß dieſes Beſtehen in eigner Umſchreibung auch würde ein Ende haben: ſo können wir getroſt annehmen, er habe die Fortdauer dieſer Verbindung auch nach Chriſti Erhöhung von der Erde angenommen, ſo wie ſie wenigſtens als bis zum jüngſten Gericht während in dem römiſchen Glaubensbekenntniß ausgeſprochen, in dem wirklichen Glauben der Chriſten aber als ewig a parte post angenommen iſt, indem wir ohne Zweifel alle die Seligkeit der Gläubigen auch in dem ewigen Leben auf die Fortdauer jener Vereinigung in der Perſon Chriſti beziehen. Auch was Hieronymus von Beryll ſagt *), ſtimmt nicht nur im allgemeinen mit der hier über die Stelle des Euſebius gegebenen Erklärung, ſondern legt auch in Beziehung auf dieſen Punkt ein eignes Zeugniß für den Beryllus ab. Denn an die Frage über die Präexiſtenz der menſchlichen Seele Chriſti iſt hier nicht zu denken, indem es keine Spur giebt, daß dieſe wäre damals erörtert worden; wie denn überhaupt hierin zwiſchen der Seele Chriſti und jeder anderen kein Unterſchied ſein kann, wenn eine wahre menſchliche Natur Chriſti ſoll behauptet werden. Was alſo hier von Chriſto geläugnet werden ſoll, das kann nicht ſeine Menſchheit geweſen ſein, ſondern nur ſeine Gottheit, und auch dieſe nicht ſchlechthin, denn das geht gar zu deutlich hervor aus dem ausdrükklichen Zeugniß des Euſebius, ſondern nur daß ſeine Gottheit auch vor der Geburt ſchon für ſich als 336
eine beſondere Perſon beſtanden habe. Daß Hieronymus eben dieſes ſo ausgedrükkt habe, iſt leicht zu erklären. Denn im

*) Ad extremum lapsus in haeresin quae Christum ante incarnationem negat. *Catal. scr. eccl.*

ſtrengſten Sinne glaubte er ſelbſt auch nicht daß Chriſtus vor ſeiner Geburt ſchon beſtanden habe, und man kann mit vollem Recht, wenn er es ſo gemeint, von ihm ſagen, was Huetius von Euſebius ſagt, daß wenn Beryllus dieſes behauptet und Hieronymus ihn deshalb getadelt, er ſelbſt müſſe ein Ketzer geweſen ſein. Er hat aber unter Chriſtus eben als ob er λόγος geſchrieben hätte die zweite Perſon der Gottheit verſtanden, und ſchreibt dem Beryll nur die Meinung zu, daß deren Perſönlichkeit — ἰδία οὐσίας περιγραφή — erſt mit der Incarnation
337 angefangen habe. Daſſelbe drükkt Gennadius *) noch anders aus, auch verworren genug, jedoch ſo daß der Sinn nicht zu verfehlen iſt, wenn man die andern Zeugniſſe dazu nimmt. Wenn nun irgend etwas bekannt davon geworden wäre, daß Beryllus geglaubt, die Gottheit zöge ſich aus dieſer beſondern Verbindung mit der menſchlichen Perſon des Erlöſers irgend wann wieder zurück: ſo würde auch Hieronymus nicht nur geſagt haben, er läugne Chriſtum vor ſeiner Geburt, ſondern mit noch größerm Recht, er läugne ihn auch nach der Himmelfahrt oder nach dem jüngſten Gericht, wie es eben Beryllus beſtimmt hatte. Mit größerm Recht ſage ich deshalb, weil, ob die menſchlichen Seelen als Einzelweſen vor der Geburt vorhanden ſind oder nicht, den

*) Neque sic est natus ex virgine, ut et divinitatis initium homo nascendo acceperit, quasi antequam nasceretur ex virgine, deus non fuerit, sicut Artemon et Beryllus et Marcellus docuerunt. *de dogm. Eccl.* cap. 4. Den Marcellus laſſen wir hier, da ſchon er der Annäherung an den Sabellius beſchuldigt werden kann, auch im weſentlichen mit Beryllus muß geſtimmt haben. Artemon aber kann nur durch die ärgſte Conſequenzmacherei mit Beryllus zuſammengeſtellt werden, wenn man nämlich ſagt, die Gottheit des Vaters ſei vermöge ſeiner Allgegenwart in allen, wenn alſo nur dieſe dem Erlöſer einwohne, ſo ſei er nicht mehr als jeder andere Menſch, eine Verketzerung, von welcher ſich Origenes immer frei gehalten, der auf das beſtimmteſte die Meinung des Beryllus von der Meinung derer unterſcheidet, die Chriſtum für einen bloßen Menſchen gehalten. Hievon abgeſehen iſt nun klar, daß auch Gennadius nur dieſes als die Meinung des Beryllus anſieht, daß das geſonderte Beſtehen der Gottheit Chriſti erſt mit ſeiner Menſchwerdung angefangen habe.

christlichen Glauben nie wesentlich interessirt hat, immer aber und sehr die endlose Fortdauer derselben ist verfochten worden. Die menschliche Seele des Erlösers würde also alsdann immer noch vorhanden sein, und doch Christus als solcher geläugnet werden. Hat nun Beryllus durch seine nähere Bestimmung allen Verdacht dieser Art von der Lehre des Noetus entfernt: so scheint auch jedes denkbare Interesse des christlichen Glaubens bei dieser Vorstellungsart ungefährdet zu bleiben, und sie scheint den Vortheil, daß dadurch die Einheit des höchsten Wesens auch nicht scheinbar verlezt wird, ganz rein und ohne Nachtheil zu gewähren. Denn die Idee der Erlösung, wie sie göttliches und menschliches beides unverstümmelt und unverringert in dem Erlöser fodert, kann nicht reiner gehalten werden als hier, wo weder besondere Veranlassung sein kann etwas doketisches einzuführen, noch auch die 338
Rede davon sein kann, daß Gott schlechthin oder der Vater als der höchste Gott besser und größer sei als dasjenige was die Gottheit des Erlösers bildet, und dieses geringer und dürftiger als jener, wie Tertullian, Hippolytus und Origenes, die Gegner jener Vorstellung, fast auf jeder Seite sich ausdrükken. Es ist aber gewiß, daß nur je vollkommener und ohne verringernde Umschreibungen und Zusäze die Gottheit in dem Erlöser gesezt wird, um so vollständiger nur kann auch die Menschheit gesezt werden; sezt man aber statt der wahren Gottheit eine Gott nähere oder gewissermaßen zur Gottheit erhobene höhere Natur*), so muß sich das menschliche des Erlösers mehr oder weniger in Schein verwandeln. Und auch das Reich des Erlösers, in welchem er durch die ihm angestammte Macht die Gläubigen immer als Selige sammelt und zusammenhält, auch dieses bleibt fest bestehen, wenn dem Erlöser seine Gottheit immer bleibt. Was aber kann irgend jemand für das Interesse des christlichen Glaubens weiter verlangen als dieses, da eben diese beiden Punkte

*) Ἀληθινὸς οὖν θεὸς ὁ θεός. οἱ δὲ κατ' ἐκεῖνον μορφούμενοι θεοὶ ὡς εἰκόνες πρωτοτύπου· ἀλλὰ πάλιν τῶν πλειόνων εἰκόνων ἡ ἀρχέτυπος εἰκὼν ὁ πρὸς τὸν θεόν ἐστι λόγος. Orig. in Joh. Tom. IV. p. 51.

von jeher die Angel aller christlichen Verkündigung waren *), und was kann für diesen Glauben daran gelegen sein, lieber eine ewige Mehrheit in der Gottheit ohne alle Beziehung nach außen zu verlangen, als sich an einer solchen Verschiedenheit zu begnügen, welche nur in Beziehung auf die Offenbarung gesezt ist? Denn dies ist der einzige Unterschied, welcher zwischen der Vorstellung des Beryllus und der seiner Gegner übrig bleibt. Nur eins könnte man noch sagen, sofern nämlich die Analogie mit dem Sprachgebrauch der Schrift, weil dadurch eine Menge von unnüzen Wortstreitigkeiten am besten vermieden wird, allerdings ein gemeinsames Interesse ist, ich meine, daß man nach der Vorstellung des Beryllus nicht einsehen kann, warum die Gottheit in der besonderen Verbindung mit der Person Jesu gedacht gerade der Sohn heißen soll, an und für sich aber der Vater. Durch diese Betrachtung scheint auch in der That Origenes jene ganze Vorstellungsart zurükkweisen zu wollen **). Allein auch dieses Argument trifft nicht, nachdem bereits auf Veranlassung des Noetus die Anhänger der persönlichen Differenz in diesem Punkt mildernd waren entgegengekommen. Denn schon Hippolytus hatte zugegeben daß vor der Menschwerdung der λόγος zwar als λόγος schon vollständig da gewesen sei, als Sohn aber noch nicht vollständig, sondern dieses erst seit der Menschwerdung ***), welches auch dem Sprachgebrauch der Schrift, da wo ἄνθρωπος und θεὸς zusammenstehen, ganz angemessen ist. Wenn also nun der Ausdruk Sohn nicht die Gottheit in Christo allein bezeichnet, sondern den ganzen Christus, wie sollte nicht dieser Sprachgebrauch auch der Theorie des Beryllus ganz angemessen

*) Ap. Gesch. 27.

**) λεκτέον πρὸς αὐτοὺς πρῶτον μὲν τὰ προηγουμένως κατασκευαστικὰ ῥητὰ τοῦ ἕτερον εἶναι τὸν υἱὸν παρὰ τὸν πατέρα, καὶ ὅτι ἀνάγκη τὸν υἱὸν πατρὸς εἶναι υἱόν, καὶ τὸν πατέρα υἱοῦ πατέρα. ibid. p. 149 D.

***) οὔτε γὰρ ἀόρατος καὶ καθ' ἑαυτὸν ὁ λόγος τέλειος ἦν υἱός, καίτοι τέλειος ὢν λόγος πατρῴος. c. Noet. XV.

ſein? Denn wenn doch Gott an ſich Urheber dieſer Verbindung iſt, und der ganze Chriſtus als ſolcher und vermöge der Einwohnung Gottes das urbildliche Ebenbild Gottes iſt: wie ſollte nicht eben dieſes durch die Ausdrükke Vater und Sohn ganz richtig bezeichnet ſein? Aber nicht nur für das Intereſſe des Glaubens iſt die Theorie des Beryllus eben ſo annehmlich als die entgegenſtehende, indem die οἰκονομία nicht dabei leidet, die μοναρχία aber wohlbehaltener bleibt; ſondern auch für diejenige tiefere Entwikklung, welche das Geſchäft des Dogmatikers iſt, ſcheint ſie weder ſchwieriger noch unfruchtbarer zu ſein. Schwieriger nicht, weil ſie erſpart Rechenſchaft geben zu müſſen von den Verhältniſſen der göttlichen Perſonen unter ſich, abgeſehen von der Offenbarung; und bei dieſer Erſparung iſt keine Frucht verloren, weil wenn wir dieſe Verhältniſſe auch ergründen könnten, dieſes doch keinen Einfluß haben würde auf alles was die göttlichen Gnadenwirkungen betrifft, die doch allein der eigentliche Gegenſtand aller dogmatiſchen Entwikklung ſind. Eben ſo fruchtbar aber hätte ſie ſich gewiß beweiſen müſſen; denn es lag ihr eben ſo ob zu verſuchen wie weit ſich das Verhältniß des göttlichen zu dem menſchlichen in Chriſto weiter entwikkeln ließe, in welche Entwikkelung aber auch die kirchliche Vorſtellungsweiſe erſt ſpäter übergegangen iſt. Und ſchwieriger würden von der Theorie des Beryllus aus dieſe Erörterungen auch nicht geweſen[341] ſein. Denn leichter zu begreifen wird das was Chriſtum durch die Vereinigung des göttlichen mit dem menſchlichen von allen andern Menſchen unterſcheidet nicht dadurch, wenn man annimmt, das göttliche Weſen habe, ſofern zu dieſer Vereinigung beſtimmt, ſchon von Ewigkeit her in einer gewiſſen beſonderen Umſchreibung beſtanden. Vielmehr kann dieſe Annahme nur verleiten ſich das göttliche Weſen in dieſer Vereinigung anders und dann auch gewiß verringert und auf gewiſſe Weiſe untergeordnet zu denken, als es an und für ſich gedacht werden ſoll. Nicht nur dieſe Klippe weniger hat die Theorie des Beryllus zu vermeiden, ſondern ſie hat auch außer der beiden Anſichten

gemeinſchaftlichen Formel für dieſe dogmatiſche Aufgabe, nämlich zu erklären, welches in allen Verrichtungen und Lebensäußerungen Chriſti der Antheil des göttlichen und menſchlichen ſei, und wie ſich beide Naturen oder Weſenheiten als die Einheit der Perſon conſtituirend verhalten, noch eine andere, die, wenn ſie nicht ihr ganz eigenthümlich iſt, ſich wenigſtens aus ihr weit leichter ergiebt und reiner ſowol gefaßt als gelöſet werden kann, nämlich die zu beſtimmen, wie ſich das Sein Gottes in Chriſto verhalte zu demjenigen Sein Gottes in allen Menſchen, welches in den Begriffen der göttlichen Allgegenwart und Mitwirkung ſchon enthalten iſt. Dies iſt eine Formel, deren Anwendung die beſtimmteſten und ſchärfſten Reſultate hätte hervorbringen müſſen, und die nicht leicht angewendet werden konnte, wenn
342 man einmal im göttlichen Weſen ewige Perſonen anerkannt hat, weil man alsdann, wie der Erfolg zeigt, bei dogmatiſchen Ausführungen eigenthümlich chriſtlicher Lehren immer mehr an den Unterſchied und relativen Gegenſaz der Perſonen als an die Einheit des Weſens denkt, und dann Allgegenwart und Mitwirkung unmittelbar nur auf den Vater bezieht.

Bedenkt man nun dieſes: ſo hätte man eher vermuthen ſollen, Beryllus würde auf der Zuſammenkunft zu Boſtra den Origenes gewonnen haben, als umgekehrt Origenes ihn; zumal wenn man erwägt, wie der große alexandriniſche Lehrer ſich unmöglich bewußt ſein konnte, die Gefahren, welche mit der Annahme von drei ewigen oder wenigſtens vorweltlichen Perſonen in dem göttlichen Weſen verbunden ſind, glücklich vermieden zu haben. Denn nicht ohne Grund iſt ihm Schuld gegeben, daß er um den Sohn beſtimmt vom Vater zu ſondern die Einheit des Weſens leider nicht immer genug feſtgehalten, ſondern von dem Worte des Clemens ausgehend, welcher das eine Mal ſagt daß die Natur des Sohnes der des Einen Allmächtigen die nächſte ſei *), dann aber auch mit demſelben Ausdrukk, daß der

*) τελειοτάτη δή ... ἡ υἱοῦ φύσις ἡ τῷ μόνῳ παντοκράτορι προσεχεστάτη. Strom. VII. p. 831. Pott.

erkennende auf eine vorzügliche Weiſe Gott nahe ſei *), eben ſo nimmt auch Origenes eine Menge von göttlichen durch Mittheilung ſo gewordenen Naturen an, und ſezt dann die hernach in Chriſto vermenſchte Gottheit an die Spize von allen dieſen, als dem αὐτόθεος die nächſte **); behauptend, daß dieſe, als in 343
Bezug auf das bei-Gott-ſein die erſte, auch vorzüglich die Gottheit in ſich ſelbſt hineinzöge ***), und daß der λόγος auf dieſe Weiſe Gott ſei und bleibe lediglich durch ſein bei-Gott-ſein und durch ſeine ununterbrochene und unaufhörliche Anſchauung der Tiefe des Vaters †). Dieſe Darſtellungen neigen offenbar ſo ſehr dahin zu verſtehen zu geben daß die Gottheit des Sohnes eine werdende, theils geweſene theils gewordene, aber nicht eine ſeiende ſei, daß man wol ſieht, das Beſtreben, den Sohn ja nicht mit dem Vater zu vermiſchen ††), hat den Origines faſt dahin gebracht das Weſen des Sohnes von dem des Vaters gänzlich zu trennen. Dadurch nähert er ſich auf der einen Seite ſo ſehr den gnoſtiſchen Ausflüſſen, daß er dieſe Terminologie nur deshalb zu verwerfen ſcheint, weil er meint, ſie ſchließe nothwendig etwas körperliches in ſich †††), auf der andern Seite eröffnet er 344

*) προσεχέστερον δὴ ὁ γνωστικὸς φκείωται θεῷ. ibid. p. 652.

**) S. die v. a. Stelle Comm. in Joh. p. 51. Eben ſo vorher p. 47 ...πολλαχοῦ κεῖται λογικῶν τινῶν θείων ζώων δυνάμεων ὀνομαζομένων, ὧν ἡ ἀνωτέρω καὶ κρείττων χριστὸς ἦν, οὐ μόνον σοφία θεοῦ ἀλλὰ καὶ δύναμις προσαγορευόμενος· ὥσπερ οὖν δυνάμεις θεοῦ πλείονές εἰσιν, ὧν ἑκάστη κατὰ περιγραφήν, ὧν διαφέρει ὁ σωτὴρ, οὕτως κ. τ. λ.

***) ᾧ πάντως ὁ πρωτότοκος πάσης κτίσεως, ἅτε πρῶτος τῷ πρὸς τὸν θεὸν εἶναι, σπάσας τῆς θεότητος εἰς ἑαυτὸν, τιμιώτερός ἐστι τοῖς λοιποῖς παρ' αὐτοῦ θεοῖς κ. τ. λ. ibid. p. 50.

†) τῷ εἶναι πρὸς τὸν θεὸν ἀεὶ μένων θεὸς, οὐκ ἂν ὁ αὐτὸ ἰσχνῶς, εἰ μὴ πρὸς τὸν θεὸν ἦν, καὶ οὐκ ἂν μείνας θεὸς, εἰ μὴ παρέμενε τῇ ἀδιαλείπτῳ θέᾳ τοῦ πατρικοῦ βάθους. p. 51.

††) ἀλλ' ὅμως τῶν τοσούτων καὶ τηλικούτων ὑπαρχόντων οὐσίᾳ καὶ προσβείᾳ καὶ δυνάμει καὶ θειότητι... καὶ σοφίᾳ, κατ' οὐδὲν συγκρίνεται τῷ πατρί. κ. τ. λ. ibid. p. 255.

†††) εἰ γὰρ προβολή ἐστιν ὁ υἱὸς τοῦ πατρὸς καὶ γεννᾷ μὲν ἐξ αὐτοῦ

uns die Aussicht durch ein künftiges bei-Gott-sein auch Gottheit in uns zu ziehen und dem λόγος gleich zu werden *), so daß er diese Hoffnung nur mäßigen und beschneiden kann, indem er fest darauf besteht, nur durch die unaufhörliche Schau von Ewigkeit her in die göttlichen Tiefen sei und bleibe der λόγος Gott, und sei deshalb über alles gewordene ohne allen Vergleich erhaben **), ohne daß jedoch dadurch die Erhabenheit des Vaters über ihn verringert werden soll. Allein merkwürdig ist, daß wie auf der einen Seite Origenes den Sohn so bestimmt vom Vater entfernt, es auf der andern Seite nicht an Stellen fehlt, worin er sich auf eine sehr verwandte Weise mit denen ausspricht, welche eine Geschiedenheit der Personen in der Gottheit nicht wollen. Denn wenn er eben da, wo er sich von den gnostischen προβολαῖς unterscheiden will, sagt, der Vater werde ungetheilt
345 und ungetrennt des Sohnes Vater ***): so kann das freilich scheinen auf ein Hervorbringen des Sohnes nicht aus der Substanz des Vaters zu deuten; wenn man aber dazu nimmt daß er den Sohn in der ganzen sein ewiges Leben begleitenden Zeit erzeugt †), und also ihn niemals aus der Erzeugung entläßt,

---

ὀπαῖα τὰ τῶν ζώων γεννήματα, ἀνάγκη σῶμα εἶναι τὸν προβάλλοντα καὶ τὸν προβεβλημένον. — π. ἀρχ. IV. Vol. I. p. 190.

*) Vergl. 1. Joh. 3, 2.

**) Darum nennt er ihn τὸν ἀγέννητον καὶ πάσης γενητῆς φύσεως πρωτότοκον, wiewol er gleich darauf den Vater τὸν γεννήσαντα αὐτὸν nennt. c. Cels. IV. Vol. I. p. 643. Eben so πάντων μὲν τῶν γενητῶν ὑπερέχειν οὐ συγχρίσει, ἀλλ' ὑπερβαλλούσῃ ὑπεροχῇ φαμεν τὸν σωτῆρα. Comm. in Joh. Vol. IV. p. 235., wo der Beisatz καὶ τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον zeigt, daß bei dem Ausdruck σωτὴρ an die Gottheit des Erlösers zu denken sei.

***) περὶ πατρὸς, ὡς ἀδιαίρετος καὶ ἀμέριστος ὢν υἱοῦ γίνεται πατήρ. π. ἀ. IV. Vol. I. p. 190.

†) ἀλλ' ὁ συμπαρεκτείνων τῇ ἀγεννήτῳ καὶ ἀϊδίῳ αὐτοῦ ζωῇ, ἵν' οὕτως εἴπω, χρόνος, ἡμέρα ἐστὶν αὐτῷ σήμερον, ἐν ᾗ γεγέννηται ὁ υἱός. Comm. in Joh. Vol. IV. p. 23, worin schon liegt, daß dieser Tag eben so wenig einen Abend hat als einen Morgen, und eben so wenig ein morgen als ein gestern, d. h. daß die Zeugung nie vollendet ist.

wodurch er dann erſt herausgeworfen würde (*προβάλλεται*) aus dem Vater, ſondern ihn immerfort erzeugt.*), wie ſollte nicht Beryllus dies ganz haben für ſeine Meinung auslegen können, oder vielmehr darthun, daß Origenes noch weiter von der perſönlichen Dreiheit entfernt ſei als er ſelbſt, indem nach dieſer Anſicht der Sohn auch nicht einmal ſeit der Menſchwerdung *κατ' ἰδίαν τῆς οὐσίας περιγραφήν* da ſei. Denn wenn das Gezeugtſein die Art andeuten ſoll, wie das zweite Glied der Dreiheit in ſeinem relativen Gegenſaz gegen das erſte als Sohn des Vaters da iſt: ſo iſt nothwendig weder der Vater Vater, indem er zeugt, ſondern erſt nachdem er gezeugt hat, noch auch der Sohn Sohn, ſo lange er noch gezeugt wird, ſondern erſt nachdem er gezeugt worden iſt; ſo lange aber das Zeugen und Gezeugtwerden noch währt, wird nur der Vater Vater, ohne es 346
zu ſein — wie auch Origenes in einer der angezogenen Stellen ſelbſt ſagt daß ungetrennt und ungetheilt der Vater des Sohnes Vater wird —, und auch der Sohn wird nur Sohn ohne es zu ſein. Iſt alſo die Zeugung nie vollendet, ſondern wird immer nur von Ewigkeit her: ſo ſind auch Vater und Sohn nicht auseinander getreten, ſondern immer iſt die Gottheit nur im Begriff in Vater und Sohn gleichſam zu zerfallen und eine Mehrheit von Perſonen darzuſtellen, bleibt aber immer nur Eines und daſſelbige höchſte Weſen. So daß man nach dem Origenes, über den Beryllus zurükkgehend zum Noetus, ſagen könnte, auch ſeit der Vermenſchung beſtehe die Gottheit des Erlöſers noch nicht eigentlich *κατ' ἰδίαν οὐσίας περιγραφήν*; ſondern höchſtens nur in Bezug auf die menſchliche Perſon welcher ſie einwohnt, und um welcher willen ſie allein Sohn heiße, könne ſie ſo genannt werden, an und für ſich aber ſei nur Einheit in Gott ohne irgend eine Verſchiedenheit oder Mehrheit. Und nicht etwa

*) *ἐὰν οὖν ἐκστήσω σοι ἐπὶ τοῦ σωτῆρος, ὅτι οὐχὶ ἐγέννησεν ὁ πατὴρ τὸν υἱὸν, καὶ ἀπέλυσεν αὐτὸν ὁ πατὴρ ἀπὸ τῆς γενέσεως αὐτοῦ, ἀλλ' ἀεὶ γεννᾷ αὐτόν. κ. τ. λ. In Jerem. hom.* IX. Vol. III. p. 181.

ſchweben die hier angeführten Stellen des Origenes in der Luft ohne weitere Haltung, ſondern ſie hängen mit andern Formeln deſſelben genau zuſammen. Denn wenn Origenes nicht begriff, wie Gott habe ſein können ohne geſchaffen zu haben, indem er ſich ja dann bis zu einem gewiſſen Punkt hin der Herrlichkeit und Würde des Herrſchens ſelbſt müßte beraubt haben, und auch müßte übergegangen ſein vom Nichtſchaffen zum Schaffen, wel-
347 ches ja eine Veränderung wäre *): eben ſo auch konnte der Vater nicht ſich freiwillig der Herrlichkeit einen Sohn zu haben begeben, und vom Nichtzeugen erſt irgend wann übergehen zum Zeugen, welches nicht minder eine Veränderung wäre **). Iſt aber dieſes, ſo iſt auch aus demſelben Grunde nothwendig, daß Gott nicht übergehen kann weder vom Schaffen zum Nichtſchaffen, d. h. zum Zerſtören — denn Erhaltung iſt nur fortgeſeztes Schaffen —, noch auch vom Zeugen zum Nichtzeugen. Dieſes aber konnte er ſich nicht anders vorſtellen, weil einer Erhaltung der Sohn, wenn er einmal als eigne göttliche Hypoſtaſe völlig für ſich beſtände, nicht mehr bedürfen könnte, als daß er fortwährend und ewig gezeugt würde. Wenn nun aber Origenes auf dieſe Weiſe von ſeinem einen Standpunkt aus den Sohn als ſelbſtändig ſezend dem Arianismus ſo nahe kam als er nur konnte ohne die Ewigkeit des λόγος aufzugeben, von-

*) Quemadmodum pater non potest esse quis si filius non sit, neque dominus quis esse potest sine possessione: ita ne omnipotens quidem deus dici potest, si non sint in quos exerceat potentatum; et ideo, ut omnipotens ostendatur Deus, omnia subsistere necesse est. Nam si quis est qui velit saecula aliqua transisse, cum nondum essent quae facta sunt: per hoc videbitur Deus profectum quendam accepisse et ex inferioribus ad potiora venisse, si quidem melius esse non dubitatur esse eum omnipotentem quam non esse. *de princ.* I. 2, 10.

**) *Οἱ γὰρ ὁ Θεὸς πατὴρ εἶναι ἤρξατο, κωλυόμενος, ὡς οἱ γινόμενοι πατέρες ἄνθρωποι ὑπὸ τοῦ δύνασθαι μὴπω πατέρες εἶναι. εἰ γὰρ ἀεὶ τέλειος ὁ Θεός, καὶ πύρεστιν αὐτῷ δύναμις τοῦ πατέρα αὐτὸν εἶναι, καὶ καλὸν αὐτὸν πατέρα εἶναι τοῦ τοιούτου υἱοῦ, ἀναβάλλεται καὶ αὐτὸν τοῦ καλοῦ στερίσκει. Orig ap. Euseb. c. Marc.* I. 4.

dem andern Standpunkt aus aber die ſich immer gleiche Vollkommenheit Gottes ſezend, das Wort ſo ſehr mit Gott ſelbſt auch der Zahl nach identificirt als nur geſchehen kann, wenn in dem Verhältniß vom Vater und Sohn noch einige Wahrheit bleiben ſoll: wie iſt es zu erklären, daß nicht die viel einfachere Formel des Beryllus ſich ſeinen Beifall erwarb, die ihn aus dieſem Schwanken völlig befreit hätte? Hierauf läßt ſich ſchwerlich anders antworten, als daß Origenes ſowol als alle diejenigen früheren Kirchenlehrer, welche am meiſten zur Bildung des hernach ſymboliſch gewordenen Trinitätsbegriffs beigetragen haben, vorzüglich geleitet worden durch die Darſtellung des λόγος, welche Johannes im Eingang ſeines Evangeliums gegeben hat. Man könnte dieſes, was vom Hippolytus zum Beiſpiel und andern ganz klar iſt, grade vom Origenes bezweifeln, wenn man ſich vornehmlich an das Werk περὶ ἀρχῶν hält. Denn in der dort *) vorgetragenen Chriſtologie ſcheint dem ſeine Gottheit hypoſtaſirenden Verfahren weit mehr die Stelle zum Grunde zu liegen, in welcher Chriſtus die Kraft und die Weisheit Gottes **) genannt wird. Allein gewiß würde dieſe Stelle nie ſein hypoſtaſirend ausgelegt worden, zumal bei ihrer unverkennbaren Verwandtſchaft mit Röm. 1, 16, wenn man nicht früher gewohnt geweſen wäre den Ort vom λόγος ſo zu erklären, da denn bei der Verwandtſchaft der Begriffe λόγος und σοφία, und weil man nun noch, nicht ganz ſchriftmäßig, wie auch Hippolytus einräumen mußte, λόγος und υἱὸς gleich ſezte, jene Stelle den beſten neuteſtamentlichen Grund abgab, die bekannten altteſtamentlichen und alexandriniſch apokryphiſchen Stellen vom Sohn und von der Weisheit eben dahin zu ziehen. Wenn man nun bedenkt, wie die hypoſtaſirende Erklärung der Stelle vom λόγος, wie ohnſtreitig Origenes in ſeinem Commentar ſie am glänzendſten vorgetragen hat, vorzüglich auf den beiden Momenten be-

*) L. I. cap. 2.

**) 1 Kor. 1, 24.

ruht, daß θεὸς ohne Artikel eine andere Bedeutung habe als ὁ θεὸς, und daß πρὸς τὸν θεὸν abſichtlich etwas anderes ausdrükken ſolle, als was auch durch ἐν τῷ θεῷ hätte ausgedrükkt werden können: ſo kann man freilich nicht glauben daß dieſe Erklärung ſich bei einer unbefangenen Betrachtung der Stelle aufgedrungen habe; ſondern es muß, um ſo zu erklären, ſchon eine ſtarke vorgängige Neigung zu ſolcher Hypoſtaſirung vorhanden geweſen ſein. Denn zu nahe lag es zu ſehen daß das Fehlen des Artikels in dem Saz καὶ θεὸς ἦν ὁ λόγος nur daher rühre und nichts weiter bedeute, als daß θεὸς εἶναι in dem Saze das Prädikat iſt ohnerachtet der Umſtellung, und daß eine künſtliche Diſtinction auf ſo kleinen grammatiſchen Momenten beruhend nicht im Geiſt des Johannes iſt. Eben ſo braucht man nur zu ſehn wie das θεὸς ἦν ὁ λόγος zwiſchen dem ἦν πρὸς τὸν θεὸν eingeſchloſſen iſt, und dabei zu bedenken wie πρὸς für das hebräiſche ב und אֵת gebraucht wird, um ihm keine andere trennende Kraft beizulegen als die daß ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεὸν den Gegenſaz bilden ſoll zu ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο. Daher auch diejenigen welche auf der Seite des Noetus und
350 Beryllus ſtehen, weder irgend Zweifel gegen die Aechtheit dieſer Stelle vorzuwenden ſich bewogen fühlten, noch zu dergleichen künſtlichen Hülfsmitteln ihre Zuflucht nahmen, wie ſpätere eigentliche Gegner der Gottheit Chriſti angewendet haben; ſondern ganz einfach ſchien ihnen die Stelle auch mit ihrer Anſicht gar wol verträglich, und ſie warnten nur, wie der Zuſammenhang ihrer Ausdrükke zeigt, und wie man auch aus Hippolytus ſchließen kann, dagegen daß man nicht λόγος und υἱός verwechſeln ſolle, indem lezteres nicht der λόγος ſchlechtweg, ſondern der λόγος σὰρξ γενόμενος ſei. Und mehr brauchten ſie auch nicht, um alles was in der Schrift Verſchiedenheit des Sohnes vom Vater und Unterordnung unter ihn ausſpricht, mit der Anſicht zu vereinigen, daß die Gottheit in dem Sohne die des Vaters ſelbſt ſei. Woher alſo ſollen wir uns bei ſo bewandten Umſtänden die nicht aus der Auslegung entſtandene, ſondern ihr ſchon zum

Grunde liegende Neigung die Gottheit des Sohnes zu hypostasiren, welche in dem kirchlichen Lehrbegriff die Oberhand behalten hat, erklären? Das unläugbare Schwanken der so entstandenen Theorie zwischen der Gleichsezung der sogenannten Personen in der Gottheit und der Subordination derselben verräth schon daß hiebei neben dem religiösen auch ein ursprünglich nicht religiöses Interesse mit im Spiel gewesen. Denn jenes allein hätte kein Schwanken hervorgebracht und keinen Streit zwischen dieser Partei und derjenigen welche eine personartige Verschiedenheit in der Gottheit selbst nicht annahm. Gelehrt waren Noetus und Beryllus auch, es ist der allgemeine Ruf der uns von ihnen aufbehalten worden, ohne daß in ihnen ein solches Schwan- 351
ken entstanden wäre; denn was Beryllus hinzugefügt, ist rein weitere Ausbildung, ohne daß auch nur eine scheinbare Abweichung von den Princip des Noetus darin läge. Es drängt sich also gar bald die Vermuthung auf, daß jenes andere ein kosmologisches also philosophisches Interesse gewesen, nämlich das Interesse einen Anknüpfungspunkt zu finden für die Reihe der geistigen Wesen, und die Kluft zwischen dem schlechthin unendlichen, dem αὐτόθεος, und dem endlichen auszufüllen. Indem dieses Interesse sich über das religiöse, dieses unterordnend, erhob, entstand der Arianismus, den Sohn geradezu an die Spize stellend der endlichen Wesen und ihm einen Anfang gebend vor dem Anfang der Dinge. Dieses bestimmt auszusprechen ward Origines abgehalten dadurch daß in ihm das religiöse und das philosophische Interesse einen gemeinsamen Punkt gefunden hatten in der Formel von der absoluten Unveränderlichkeit des höchsten Wesens, um derentwillen er allerdings den Anfang des Sohnes läugnen mußte mit dem Anfang aller Dinge. Von diesem Punkte aus ward er dann auf der einen Seite, wie wir gezeigt, zur Annäherung an den Noetus hingezogen; der Sohn in Christo durfte nicht losgelassen sein von der erzeugenden Thätigkeit des Vaters, sonst hätte er jene überschwengliche Hervor-

ragung *), die ſeine eigenthümliche Erlöſerwürde ausmacht, verloren; auf der andern Seite aber ward durch ſein philoſophirendes Intereſſe Origenes zur Subordination hingezogen; denn nur
352 ſo konnte ihm die Entfernung des Sohnes vom Vater ein Maaßſtab werden, um danach die Entfernung der übrigen geiſtigen und lebendigen Kräfte zu meſſen **). Wenn wir nun alle Urſache haben zu glauben, Beryllus habe ein ſolches Intereſſe nicht gehabt, weil er ſich wie ſo viele andere frühere und ſpätere eben ſo gelehrte und geiſtreiche Kirchenlehrer bei der herrſchenden Vorſtellung von einer zeitlichen Schöpfung beruhigte, bei welcher eine ſolche Vermittlung weniger nothwendig ſchien: ſo folgt daß er auch nicht kann durch die Betrachtung, daß bei ſeiner Anſicht dies Bedürfniß unbefriedigt bleibe, bewogen worden ſein ſie aufzugeben; und es fragt ſich alſo wodurch denn dieſes bewirkt worden? Hiebei wäre freilich noch vorher die Frage zu erledigen, in wie fern überhaupt Beryllus nachgegeben habe, und wie weit wir uns auf den Bericht des Euſebius verlaſſen dürfen.
353 Dieſer hatte zwar die Verhandlungen der Synode zu Boſtra vor ſich und referirt aus ihnen; allein wer ſteht uns dafür, daß nicht Berylls Erklärungen auf die eine oder die andere Art beſchränkt waren, was aber von der gegneriſchen auf der Synode

*) ὑπερβάλλουσα ὑπεροχή. S. oben.

**) ὥστε κατὰ τοῦτο μείζων ἡ δύναμις τοῦ πατρὸς παρὰ τὸν υἱὸν καὶ τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον, πλείων δὲ ἡ τοῦ υἱοῦ παρὰ τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον, καὶ πάλιν διαφέρουσα μᾶλλον τοῦ ἁγίου πνεύματος ἡ δύναμις παρὰ τὰ ἄλλα ἅγια. de princ. I, 3, 5. Dieſe Stelle, welche nur in dem bekannten Briefe des Juſtinian griechiſch vorhanden iſt, lautet zwar in der Ueberſetzung des Rufinus ganz anders, allein für die Aechtheit des griechiſchen bürgen die ſchon angeführten ähnlichen Stellen aus dem Comment. in Joh. p. 47. p. 50. p. 235. Und daß dabei die angegebene Tendenz zum Grunde liegt, und das philoſophirende Intereſſe dominirt, davon zeugt die Anordnung des Buches, wie faſt unmittelbar nach der Trinität von den vernünftigen und beſonders den höheren Naturen gehandelt wird; ſo wie auch eben dafür die anderwärts vorkommende Zuſammenſtellung Chriſti mit den andern geworbenen Göttern zeuget.

vorherrschenden Partei entweder übersehen oder auch absichtlich, ihm beides nicht unerwünscht, übergangen wurde. Die Gespräche zwischen beiden und das Danksagungsschreiben des Beryllus an den Origenes, welche Schriften Hieronymus *) anführt, können wol nicht als neue Zeugen angesehen werden, da sie schwerlich etwas anderes waren als erdichtete Formen, unter welchen man den Inhalt jener Verhandlungen, aber eben in dem Lichte dargestellt worin sie der herrschenden Partei erschienen, allgemeiner bekannt zu machen suchte. Das Bedenken aber, ob Beryllus sich wirklich ganz auf die Seite des Origenes gewendet, ist desto natürlicher, da wir nicht annehmen dürfen daß Origenes in einer Versammlung wo alles offen und gemäßigt herging, wo er nicht Ursache hatte Auflauerer zu vermuthen, und wo er nur seiner überwiegenden Gelehrsamkeit und Einsicht wegen zu Rathe gezogen wurde, die ganze eine Hälfte seiner Theorie, nämlich das subordinatianische darin, habe zu verschweigen oder künstlich zu umhüllen gesucht, und eben so wenig dürfen wir annehmen daß Beryllus sich sollte mit der ewigen Persönlichkeit der Gottheit Christi, die ihm für die οἰκονομία des Christenthums überflüssig schien, zugleich auch eine Verringerung dieser Gottheit haben gefallen lassen, wodurch sein Glaube geradezu wäre verletzt worden. 364
Origenes hätte ihm denn beweisen müssen, es sei der Erlösung wegen nicht nöthig die ganze und volle Gottheit in Christo anzunehmen; allein dieses Weges ist Origenes niemals gegangen, wenigstens findet sich keine Spur davon in allen seinen Schriften. Auch die Schriftstellen, welche vorzüglich erweisen sollen daß der Sohn ein anderer sei als der Vater **), werden dem Beryllus nicht viel angethan haben. Denn da er den Ausdruck Sohn nur brauchte von dem Gottmenschen, in welchem nun das

*) Am angeführten Orte.

**) S. die v. a. Stelle Comm. in Joh. p. 199. — Man vergleiche nur was Epiphanius in dieser Hinsicht gegen den Noetus anführt, um sich zu überzeugen, wie leicht Beryllus solche Argumentationen zurückschlagen konnte.

göttliche Weſen κατ' ἰδίαν τῆς οὐσίας περιγραφὴν beſtehe, ſo war ihm allerdings der Sohn ein anderer als der Vater. Der einzige Vereinigungspunkt, den man ſich zwiſchen beiden denken kann, iſt die Auslegung altteſtamentiſcher Stellen, welche von der ewigen Zeugung verſtanden werden konnten. Hiebei läßt ſich ahnden, daß Beryllus durch die herrſchende Auslegungsweiſe in Verlegenheit geſezt worden ſein kann; aber ſchwerlich kann er genöthiget worden ſein mehr zuzugeben, als daß man ſolcher Stellen wegen ſich auch ſo ausdrükken könne, es beſtehe wegen des göttlichen Rathſchluſſes der Menſchwerdung, der ja doch überall das weſentliche ſei und der wahre Grund aller zeitlichen Erſcheinung, ſchon von Ewigkeit her in dem göttlichen Weſen eine be-
355 ſondere Beziehung hierauf, und die Gottheit als hiezu beſtimmend ſei der Vater, als beſtimmt aber der Sohn. Und mit dieſem oder ähnlichem mögen hernach die Freunde der Perſonenlehre ſich als mit einer vollkommenen Zuſtimmung begnügt haben. Daß Origenes ſelbſt ſich keines vollkommenen Sieges bewußt geweſen, ſcheint auch daraus hervorzugehn, daß er nicht nur in dem Commentar zu dem Brief an den Titus, ſondern auch in den Büchern gegen den Celſus, welche allgemein für ſpäter gehalten werden *), der Meinung des Beryllus erwähnt gar nicht als einer abgethanen Sache, ſondern als einer noch fortbeſtehenden Anſicht. — Und ſo hat ſich wol auch nicht un-

*) VIII, 12. εἰ δέ τις ἐκ τούτων πειρασθήσεται, μὴ πη αὐτομολοῦμεν πρὸς τοὺς ἀναιροῦντας δύο εἶναι ὑποστάσεις πατέρα καὶ υἱόν. Man könnte zwar glauben, das könne mehr auf den Noetus gehn als auf den Beryllus, allein das lezte wird wahrſcheinlicher wegen der folgenden Worte: ὡς οἴσθας ὅτι ἡ τῆς ἀληθείας οὐσία πρὸ τῶν χρόνων τῆς τοῦ χριστοῦ ἐπιφανείας οὐκ ἦν, welches recht ausſieht wie eins von den Argumenten, deren ſich Origenes gegen den Beryllus bedient hatte. Eben ſo glaube ich daß auch die Stelle ἤτοι ἀφοριζόμενος ἰδιότητα υἱοῦ ἑτέραν παρὰ τὴν τοῦ πατρός, ὁμολογοῦντας θεὸν εἶναι; Comm. in Joh. IV. p. 50. wegen des folgenden καὶ τὴν οὐσίαν κατὰ περιγραφὴν τυγχάνουσαν ἑτέραν τοῦ πατρὸς mehr auf den Beryllus geht als auf den Noetus.

sprünglich und als etwas ganz neues, sondern im Zusammenhang mit den Formeln des Noetus und des Beryllus, die Theorie des Sabellius als deren Vollendung entwikkelt.

IV. So weit nämlich war nun Beryllus gekommen, indem er die Gottheit in Christo anerkannte, zuzugeben daß durch dieses eigenthümliche Sein derselben in einem Menschen die Gottheit 356
auf eine besondre Weise umschrieben, das heißt etwas in ihr gesezt sei, was an und für sich und ohne diese Vereinigung nicht gesezt war, und daß man also in diesem Sinne die Gottheit in Christo unterscheiden könne von der Gottheit an und für sich. Indem er nun also auch um die οἰκονομία des Christenthums rein darzustellen eine Zwiefaltigkeit des Daseins in der Gottheit annahm, welche jedoch der μοναρχία oder der Einheit Gottes nicht schaden sollte: so war er auf dem Wege zu einer Trinitätslehre in einem engern Sinne als man dieses vom Noetus sagen konnte, sofern nämlich dessen Formeln mehr die Vorstellung von vorübergehenden sowol Versenkungen der Gottheit in ein endliches, als auch Zurükkziehungen aus demselben begünstigten, also von oscillirenden Actionen, unter welcher Bedingung dann freilich auch die göttliche Oekonomie in Christo nur als eine solche einzelne in ihren Wirkungen zeitlich und räumlich beschränkte Action erscheint, welche hernach durch eine andre kann ersezt werden. Beryllus aber war bis zu seiner bestimmteren Ansicht gekommen ohne alles philosophische und kosmologische Interesse, oder wie man sich, ohnstreitig nicht sehr angemessen, auszudrükken pflegt, ohne alles Platonisiren, welches sich nur unter den gegenüberstehenden personbildenden Theologen findet. Es ist daher zu viel gesagt, wenn man hat behaupten wollen, ohne dieses Platonisiren der Kirchenlehrer würde niemals eine Trinitätslehre aufgekommen sein. Sondern höchstens nur kann man sagen, wir würden nicht die athanasianische bekommen ha- 357
ben, die wenn gleich als Rectification der oben dargelegten Ansichten des Origenes und anderer früheren Lehrer, so weit diese Ansichten zum arianischen hinneigen, aber doch immer auf den

Grund derſelben erbaut iſt, ſofern eben ſie ſtreben die Offenbarung Gottes im Chriſtenthum aus einer göttlichen Vielheit zu erklären, hinter welcher die Einheit des göttlichen Weſens zurüktritt. Sondern wir würden dann eher die ſabellianiſche erhalten haben, die ſich von den Anſichten des Noetus und Beryllus her ausgebildet hat, ohne daß ein der chriſtlichen Frömmigkeit an und für ſich fremdes Intereſſe auf die Seite der Vielheit ein Zuſazgewicht legte, welches entweder der μοναρχία gefährlich werden, oder um ſich mit ihr zu verſchmelzen, zu wenn nicht gehaltloſen doch unverſtändlichen Formeln ſeine Zuflucht nehmen mußte. Hätte die ſabellianiſche Lehrart eine ruhige kirchliche Geltung erlangt: ſo würden in der Folge auch an ſie alle Aufforderungen ergangen ſein zu genaueren Beſtimmungen; allein ſie iſt von dem ſtärkeren Strom verſchlungen worden, eben als ſie ſich entwikkelt hatte.

Beryllus nämlich war auf dem Wege zu einer Trinitätslehre, ſei es nun ſtehen geblieben oder umgewendet; denn allen unſern Nachrichten zufolge bezog ſich ſeine Behauptung, daß es vor der erſcheinenden Offenbarung keine perſönliche Verſchiedenheit in der Gottheit gebe, nur auf die zweite Perſon und nicht auch auf die dritte. Daſſelbe iſt oben auch vom Noetus und Praxeas wahrſcheinlich gemacht worden, wogegen auf der andern
358 Seite ſowol bei Origines und Hippolytus als auch bei Tertullian die drei Perſonen ſchon völlig heraustreten. Da nun jene Seite doch auch, wenn gleich erſt ſpäter zu einem vollkommnen Trinitätsbegriff durch Sabellius gekommen iſt, wie wir ſogleich entwikkeln werden: ſo kann man ſchwerlich dieſe merkwürdige Ungleichheit unbeachtet laſſen. Aus der zeitigen Einführung der Taufformel, aus welcher ein Theologe, der überall wo es auf hiſtoriſche Kritik ankommt nur mit der größten Achtung muß genannt werden *), den Sieg der drei Hypoſtaſen über die frühere Vorſtellung, welche λόγος und Geiſt identificirte, erklärt,

*) G. J. C. C. Schmidt Bibl. f. Kr. u. Ex. II. B. II. St. S. 207.

kann wol dieſe Ungleichheit nicht erklärt werden. Denn es iſt nicht nur nicht erwieſen, daß Noetus und Beryllus hätten Sohn und Geiſt für einerlei gehalten, und erſt Sabellius hierin von ihnen abgewichen wäre; ſondern es läßt ſich vielmehr das Gegentheil wahrſcheinlich machen, daß auch dieſe Seite von Anfang an wenn gleich nicht auf dieſelbe Weiſe einen Unterſchied zwiſchen Sohn und Geiſt angenommen habe. Die Sache ſcheint aber vielmehr ſo zuſammenzuhängen. Auch unterſcheidend das πνεῦμα ἅγιον von dem λόγος konnte ein zwiefacher Weg eingeſchlagen werden, je nachdem man gewiſſe Aeußerungen der Schrift vorzüglich hervorhob oder andere. Denn auf der einen Seite wird der Geiſt dargeſtellt als ein anderer vom Vater kommender Tröſter, Chriſto gleich, und ſo daß beide ſich gleichſam in das Werk der Erlöſung und Wiederbringung der Menſchen theilen. So wurde das Verhältniß vorzüglich aufgefaßt von den Montaniſten, wie es ſich denn auch in Tertullians Schrift gegen den Praxeas noch deutlicher zeigen würde, wenn nicht hier vom Geiſt immer nur beiläufig könnte die Rede ſein.*). Aber auch andere Kirchenlehrer, die gar nicht dieſer Partei angehören, erfreuen ſich an der Darſtellung, als ob die Sendung Chriſti unzulänglich geweſen ſein würde, wenn nicht der Geiſt hinzugekommen wäre, und als ob die Apoſtel ſelbſt noch ſo lange im Stande geweſen wären Chriſtum zu verläugnen, als ſie den Geiſt nicht gehabt hätten. Ja es iſt natürlich, daß ſich hiezu alle diejenigen neigten, welche indem ſie das Wort und die Weisheit Gottes hypoſtaſirten, und hierin, wie ſchon oben erwähnt, eine Aufforderung hatten noch weit mehrere göttliche Hypoſtaſen zu bilden, es gern annahmen, daß die Schrift ihnen außer dem Sohn wenigſtens noch Eine ſolche ſelbſt darbot. Dann aber wird der Geiſt auf der andern Seite auch dargeſtellt als abhängig von

369

*) Doch iſt die Stelle am Schluß, hic (filius) interim acceptum a patre munus effudit, spiritum sanctum tertium nomen divinitatis, unius praedicatorem monarchiae, sed et οἰκονομίας interpretatorem et deductorem omnis veritatis, cap. 30, ſtark genug.

Chriſto und alles von dem ſeinen nehmend, ja nur an die Reden Chriſti erinnernd, alſo ohne eigene Productivität nur der Wiederſchein und Nachklang von den urſprünglichen Wirkungen der in Chriſto inwohnenden Gottheit. Wer nun dieſes vorzüglich hervorhob, der konnte, ohne den λόγος mit dem Geiſt zu identificiren, ſich doch dagegen erklären, daß der Geiſt eine eigene Umſchreibung des göttlichen Weſens ſei. Denn ſofern er von oben herab ausgegoſſen wird, ſo iſt er ein von Chriſto ausgehender Lebenshauch, der aber ſelbſt nothwendig belebend iſt, und ſofern der Geiſt den Jüngern einwohnt, iſt er ihr eignes durch jenen Lebenshauch erregtes geiſtiges Leben, alſo in beider Hinſicht weder die Gottheit Chriſti ſelbſt noch auch nothwendig eine andere Einſenkung des göttlichen Weſens in das menſchliche. Und ſo erſcheint es natürlich, daß jene Seite ſehr zeitig den Geiſt perſonificirte in ihrer Art, dieſe aber ſich lange behalf, ohne ihn zu perſonificiren nach ihrer Art. Denken wir uns nun Noetus und Beryllus alles was vom heiligen Geiſt geſagt wird ſolchergeſtalt zurükkführend auf Wirkungen Chriſti, dabei aber nun die Gegner ſie fragend, was denn der h. Geiſt geweſen ſei zu den Zeiten des alten Bundes: ſo wird Noetus und der ſeinigen natürlichſte Antwort immer geweſen ſein, dies wären eben die am meiſten vorübergehenden Einſenkungen Gottes in menſchliche Seelen geweſen. Solcher Antwort wegen konnten nun die Gegner immer ihnen den Vorwurf machen, daß ihnen der heilige Geiſt im alten Bunde und der im neuen nicht daſſelbige wären; welchen Vorwurf ſie eben ſo leicht auf eine geſchikkte Art zurükkgeben konnten, als auch ſich davon reinigen. Dies nun hier auszuführen wäre zu weitläuftig; indeß iſt merkwürdig daß Origenes wirklich einer ſolchen Abweichung als kezeriſch erwähnt, deren Ort man immer nicht hat zu finden gewußt *). Wenn

*) Sed et si qui sunt qui spiritum sanctum alium quidem dicant esse qui fuit in prophetis, alium autem qui fuit in Apostolis Domini nostri Jesu Christi, cet. *Opp.* T. IV. p. 695. Daß, wie Huetius meint,

wir nun erwägen daß es Nachfolger und Schüler des Noetus 361
gegeben hat, und also gewiß auch eine fortlaufende aber untergegangene Polemik gegen sie, und daß bei Origenes diese Stelle unmittelbar auf diejenigen folgt, die sich auf den Noetus und Beryllus beziehen: so werden wir kaum zweifeln können daß dieses der wahre Ort sei. Und auch dem Beryllus, welcher sich wol äußern mußte, der h. Geist im alten Bunde verhalte sich eben so zu dem göttlichen Wesen schlechthin wie der h. Geist im neuen zu der besonderen Umschreibung des göttlichen Wesens in Christo, konnte derselbe Vorwurf gemacht werden. So lange nun der h. Geist auf dieser Seite so erklärt ward, konnte für sie keine eigentliche Trinitätslehre zu Stande kommen; sondern man blieb nur bei der Zweiheit, welche durch die üblichen und schriftmäßigen Ausdrükke Vater und Sohn bezeichnet wurde, ohne doch, wie die andre Seite es that, den dazu gehörigen Terminus Zeugen von dem Verhältniß der Gottheit des Vaters zu der Gottheit im Sohne zu gebrauchen. Es scheint übrigens als ob auch Sabellius, durch welchen zuerst der Trinitätsbegriff von dieser Seite aus vollendet ward, sich eine Zeit lang, ohne den Geist in diese Behandlung mithineinzuziehen, wie Noetus 362
und Beryllus mit der Zweiheit Vater und Sohn beholfen habe, man müßte denn annehmen, daß manches was ihm beigelegt wird, und zwar von solchen die in der Nähe seines unmittelbaren Wirkungskreises lebten, dennoch nicht ihm, sondern schon seinen Vorgängern zukomme, welches eine sehr unwahrscheinliche Voraussezung ist. Es kommt hiebei vorzüglich an auf eine Stelle in dem von Athanasius angeführten Schreiben des alexandrinischen Klerus an den Bischof Alexander, worin dem

---

Origenes dies nur als eine mögliche Ketzerei anführe, ohne daß er irgend eine Notiz von einer solchen gehabt, ist zu unwahrscheinlich. Eher noch könnte man sagen, sie sei denen zugeschrieben, welche überhaupt den Gott des alten Bundes und den des neuen von einander trennen; allein ich ziehe dennoch die obige Erklärung bei weitem vor.

Sabellius der Ausdrukk *υἱοπάτωρ* zugeſchrieben wird *). Mag dieſer nun aber dem Sabellius angehören oder ſchon einem früheren: ſo viel iſt gewiß, daß er einerſeits älter ſein muß als der ſabellianiſche Trinitätsbegriff, andrerſeits aber eine genauere Entwikklung dieſer Vorſtellungsweiſe bezeichnet, als diejenige welche ihr Beryllus gegeben. Man muß nämlich nicht überſehen, daß dieſer Ausdrukk Sohnvater unſerer Stelle zufolge Beſchreibung der göttlichen Einheit ſein ſoll, welche *μονὰς* zu nennen, auch dieſer Seite der dogmatiſchen Entwikklung vorzüglich eigen geweſen zu ſein ſcheint, da ſich die perſonbildenden Theologen mehr der Formeln *μία θεότης* oder *μία οὐσία* zu bedienen pflegten. Sollte nun das Verhältniß der *οἰκονομία* zur *μοναρχία*, um zu zeigen daß die Gottheit in den verſchiedenen Offenbarungseinheiten nur eine und dieſelbe in ſich ſelbſt gar nicht verſchiedene ſei, durch einen ſolchen Ausdrukk bezeichnet werden: ſo konnte
363 dieſer nur entſtehen zu einer Zeit wo der Geiſt noch nicht als eigene Offenbarungseinheit anerkannt war; denn ſonſt hätte müſſen Geiſtſohnvater geſagt werden. Auf der andern Seite aber würde auch Beryllus, ſofern ſeine Lehrweiſe oben richtig dargeſtellt iſt, ſich ſchwerlich dieſes Ausdrukks bedient haben. Denn wenn ihm wie ſeinem Gegner Origenes der Vater der *αὐτόθεος* war, der Sohn aber eine beſondere *περιγραφὴ* des göttlichen Weſens, ſo konnte *υἱοπάτωρ* für ihn weder die Beſchreibung des göttlichen Weſens in ſeiner Einheit ſein, denn dieſes war vom Vater gar nicht unterſchieden, noch auch wäre es ihm angemeſſen geweſen, Vater und Sohn überhaupt auf ſolche Weiſe in ein Wort zu verbinden, ohne ihr ſo ſehr verſchiedenes Verhalten mit zu bezeichnen, indem ihm Vater die Gottheit an ſich war, Sohn aber nur die auf die Verbindung mit dem Menſchen Jeſus ſich beziehende beſondere Umſchreibung derſelben. Nimmt man dieſes beides zuſammen, ſo iſt wol deut-

*) Athanas. de Synodis 16. *οὐδ' ὡς Σαβέλλιος τὴν μονάδα διαιρῶν υἱοπάτορα εἶπεν.*

lich, daß der Ausdruk *υἱοπάτωρ* eine Unterſcheidung zwiſchen der Gottheit an ſich, *μονάς*, und dem Vater, ſo wie eine Gleichſtellung zwiſchen Vater und Sohn in ihrem Verhältniß zur Gottheit an ſich, zu der *μονάς*, in ſich ſchließt. Der Vater alſo muß in dem Sinne, in welchem auch Sabellius das Wort gebrauchen kann, als *πρόσωπον*, oder, um bei der wahrſcheinlich eigneren Sprache dieſer Schule zu bleiben, *περιγραφὴ* oder *σχηματισμὸς* *) des göttlichen Weſens von der *μονὰς* unter- 364
ſchieden gedacht werden, ſo daß die Gottheit des Sohnes und die Gottheit des Vaters ſich auf gleiche Weiſe verhalten zu dem göttlichen Weſen an ſich oder der *μονάς*. Wenn nun die kirchlich gewordene Form unſerer Lehre in ihrer Entwikklung eher zur Dreiheit gekommen iſt als die ſabellianiſche: ſo iſt dafür dieſe eher zur Unterſcheidung der Einheit von der Perſon des Vaters gekommen. Denn daß dies in der athanaſianiſchen Formation eigentlich nie vollſtändig geſchehen ſei, leuchtet wol ſchon von ſelbſt ein, und es ſoll auch bald einiges darüber geſagt werden. Auf eben dieſen Ausdruk *υἱοπάτωρ* bezieht ſich auch eine von dem benedictiniſchen Herausgeber wol nicht richtig verſtandene Stelle des Hilarius **); denn wie könnte man in ſolchem 365

*) *ὃς καὶ αὐτὸς πολλαχοῦ συγχέων τὴν ἔννοιαν ἐπιχειρεῖ διαιρεῖν τὸ πρόσωπα, τὴν αὐτὴν ὑπόστασιν λέγων πρὸς τὴν ἑκάστοτε παρεμπίπτουσαν χρείαν μετασχηματίζεσθαι.* Basil. Ep. 236, 7. In welchem Sinne er aber die *πρόσωπα* unterſcheiden können, ſagt uns derſelbe gegneriſche Referent Ep. 214, 3: *ἵνα μὲν εἶναι τῇ ὑποστάσει τὸν Θεὸν, προσωποποιεῖσθαι δὲ ὑπὸ τῆς γραφῆς διαφόρως κατὰ τὸ ἰδίωμα τῆς ὑποκειμένης ἑκάστοτε χρείας*; auf welche Stelle wir noch einmal werden zurükkommen müſſen, damit man ſich nicht weniger darunter denke als wirklich gemeint iſt.

**) Neque unum eos esse ex geminatis nominibus unionis. *de fid. trinit.* X. 6. p. 1040. — Eben ſo hat wol auch dieſen Ausdruk im Sinne Athanas. Ep. ad Serap. *Διὰ τοῦτο Σαβέλλιος ἀλλότριος τῇ ἐκκλησίᾳ ἐκρίθη τολμήσας εἰπεῖν ἐπὶ τοῦ πατρὸς τὸ υἱοῦ καὶ ἐπὶ τοῦ υἱοῦ τὸ τοῦ πατρὸς ὄνομα.* T. I. p. 700. Sonderbar iſt, daß die Stelle des Hilarius auf die Vermuthung von mehreren ſolchen Doppelnamen führt, deren noch *υἱόπνευμα* und *πνευματοπάτωρ* möglich ſind.

Latein solche Ausdrükke besser bezeichnen als durch geminata nomina unionis? Wie nun um dieser Benennung willen Arius in jenem Briefe von Sabellius sagt μονάδα διαιρῶν *), da doch sonst die Abweichung des Sabellius immer die Kezerei der Einheit **) heißt, als Aufhebung der persönlichen Verschiedenheit,
360 und wie auch die athanasianischen Theologen, welche eben so sehr Gegner des Arius als des Sabellius waren, in diese Ansicht einstimmen konnten, das sieht man am besten in einer Stelle des Basilius, in welcher auch zunächst nur von Vater und Sohn die Rede ist, und der Unterschied, den Sabellius zwischen der

---

und daß diese Vermuthung noch bestätigt würde, wenn man bei Athanasius statt τὸ τοῦ πατρὸς ὄνομα mit einigen Handschriften lesen wollte τὸ τοῦ πνεύματος ὄνομα. Allein diese Lesart hat sonst zu wenig empfehlendes, und der Pluralis wird zu häufig in solchen Fällen gebraucht, auch wo dennoch nur ein Beispiel vorliegt.

*) Wenn Hilarius de Trin. VI, 11. über diese arianische Verwerfung des Sabellius so commentirt, Volentes enim nihil inter patrem et filium esse unum divisae a Sabellio unionis crimen exprobrant, cuius unionis divisio non nativitatem intulit sed eundem divisit in virgine: so ist aus diesen dunklen Worten doch so viel zu entnehmen, daß Hilarius Meinung dahin geht, nach Sabellius werde Vater und Sohn erst unterschieden wegen der Vereinigung der Gottheit mit der Menschheit, und also auch erst seit ihr; welches ganz die Meinung des Beryllus wäre. Allein hierin ist dem Hilarius nicht beizustimmen, der sich nur in die Unterscheidung der μονὰς als Quelle aller περιγραφὴ in der Gottheit vom Vater nicht finden konnte, welches wie wir unten sehen werden, mehreren begegnet ist. — Diese Meinung des Hilarius geht übrigens aus mehreren Stellen hervor, z. B. ut unius Dei ut putant inviolabilem fidem series ex solido in carnem deducta conservet, dum usque ad virginem pater protensus, ipse sibi natus sit in filium. *de Trin.* I. 16. wo man auch deutlich genug sieht, wie aus Unkunde dieser Unterscheidung Hilarius vom Vater sagt, was er nur von der μονὰς hätte sagen sollen.

**) Σαβέλλιος δὲ .. δεδοικὼς τὴν ἐξ Ἀρείου διαίρεσιν τῇ ἀναιρετικῇ καταπέπτωκε πλάνῃ. *Athan. c. Apollin.* — Idcirco ne per hanc occasionem temporis abnegati haeresis unionis irreperet. ... *Hilar. de Synod.* 26.

μονὰς und dem Vater macht, zwar nicht übersehen, aber doch nicht richtig gefaßt ist*). Denn dieses ist wahr, daß dem Sabellius Vater und Sohn aus der μονὰς hervorgingen; aber weder würde er gesagt haben daß sie eine ὑπερκειμένη οὐσία sei**), noch daß sie im Vater- und Sohnwerden sich theile, welche Theilung der Einheit man ihm nur vorwarf. Nämlich auf den Beryllus zurükkgehend, konnte man die Behauptung dieser Seite allerdings so ausdrükken, daß vor der ἐνανθρώπησις der Gottheit keine ἰδία περιγραφὴ derselben gewesen sei. Nur konnte man das Entstehen derselben nicht als eine Theilung derselben darstellen, weil kein anderer Theil da war, welcher gleichsam übrig blieb, wenn man den Sohn hinwegnahm. Denn unmöglich konnte man den Beryllus so mißverstehen, als ob nach der Menschwerdung nun die Gottheit an und für sich nicht mehr vorhanden und von ihr nichts mehr übrig sei als der Sohn und die Gottheit minus Sohn. Nachdem aber nun Sabellius anfing auch den Vater von 367
der μονὰς zu unterscheiden und als eine eigene περιγραφὴ des göttlichen Wesens darzustellen, so meinten sie nun jenen fehlenden anderen Theil gefunden zu haben, und mißverstanden nun den Sabellius, als sei die Gottheit seitdem halb im Vater und halb im Sohne also getheilt, oder wie sie auch hätten sagen können, wenn sie bedachten daß Sabellius doch die μονὰς nicht aufhören lasse, als sei sie nun, da sie vorher wahrhaft Eins gewesen, seit der Menschwerdung, wie ja auch der Ausdrukk υἱοπάτωρ sich verstehen ließ, ein zusammengesezтes aus Vater und Sohn***). Dieser Irrthum aber entstand vorzüglich daraus,

*) ὅταν δὲ εἶπω μίαν οὐσίαν, μὴ δύο ἐξ ἑνὸς μερισθέντα νόει, ἀλλ' ἐκ τῆς ἀρχῆς τοῦ πατρὸς τὸν υἱὸν ὑποστάντα, οὐ πατέρα καὶ υἱὸν ἐκ μιᾶς οὐσίας ὑπερκειμένης. Homil. 24.

**) Anderwärts Ep. IX. erklärt er selbst die Formel, die hinreichend dem Sabellianismus entgegenstehe, sei ὅτι οὐ ταὐτὸν τῷ ὑποκειμένῳ πατρὶ καὶ υἱός — und hätte also auch hier nur sagen sollen ἐκ μιᾶς οὐσίας ὑποκειμένης.

***) οὐχ ἓν ἐκ τριῶν πρᾶγμα συντιθείς. Athan. c. Sab. Greg. 12.

daß man annahm, Sabellius lehre, der Vater sei sich selbst Sohn geworden *). Doch hätte schon der höchst wahrscheinlich von Sabellius selbst gebrauchte Ausdruck πλατύνεσθαι **) und der vielleicht auch von ihm gebrauchte ἐκτείνεσθαι ***) jeden Gedanken an eine Theilung abweisen können. Daß nun Sabellius die Gottheit des Sohnes nicht aus der des Vaters ableitete, das hat auch Basilius richtig erkannt, indem er ihm vorwirft, sein Vater und Sohn wären eigentlich verschwistertes †), welches jedoch auch nicht richtig ist, wenn man es strenge nimmt.
368 Sondern nur die in dem Sohn gesezte ἰδία τῆς θείας οὐσίας (oder τῆς μονάδος) περιγραφὴ war der im Vater verschwistert; unter dem Sohn aber verstand auch Sabellius genau genommen nur den θεάνθρωπος, wie man ganz deutlich daraus sieht, daß nach ihm der λόγος erst Sohn geworden als er Fleisch geworden ††), und nur dem herrschenden Sprachgebrauch hierin

*) dum usque ad virginem pater protensus ipse sibi natus sit in filium. *Hilar. Trin.* I, 16.

**) S. Athanas. c. Arian. Orat. IV.

***) Ebendas.

†) οὐ γὰρ ἀδελφὰ λέγομεν, ἀλλὰ πατέρα καὶ υἱὸν ὁμολογοῦμεν. Homil. 34. im Zusammenhang mit der oben angeführten Stelle.

††) τὸν λόγον ἐν ἀρχῇ μὲν εἶναι λόγον ἁπλῶς· ὅτε δὲ ἐνηνθρώπησε, τότε ὠνομάσθαι υἱόν· πρὸ γὰρ τῆς ἐπιφανείας μὴ εἶναι υἱὸν, ἀλλὰ λόγον μόνον. Athan. c. Arian. Or. IV. 22. Womit auf das genauste zusammenhängt die Behauptung, daß in dem alten Testamente der Sohn gar nicht vorkomme. πόθεν δὲ ἄρα τὴν τοιαύτην ὑπόνοιαν ἐσχήκασιν ἐρέσθαι καλόν. φασὶ δὴ διὰ τὸ μὴ εἰρῆσθαι ἐν τῇ παλαιᾷ περὶ υἱοῦ ἀλλὰ περὶ λόγου, καὶ διὰ τοῦτο νεώτερον ὑπονοεῖν τοῦ λόγου τὸν υἱὸν διαβεβαιοῦνται, ὅτι μὴ ἐν τῇ παλαιᾷ ἀλλ' ἐν τῇ καινῇ μόνον περὶ αὐτοῦ ἐλήχθη. Woraus nun folgt daß Sabellius die Stelle Ps. 2, 7 und andere ähnliche nicht von Christo verstanden habe. Es ist aber noch zu bemerken, daß in des Sabellius eigner Theorie der Ausdruck λόγος sehr zurüktrat, und daß jene Aeußerungen nur im Streit mit der andern Partei vorkommen. Daher auch ungewiß ist, ob sie dem Sabellius selbst oder seinen Nachfolgern angehören, ja es möchte das lezte wahrscheinlicher sein; aber in seinem Geiste sind sie gewiß.

ſich fügend konnte Sabellius den Ausdruck *υἱοπάτωρ* bilden, wenn nicht derſelbe ſich noch auf eine andere Art rechtfertigen läßt, wovon unten. Ohnerachtet aber die Gottheit in beiden wegen gleichen Verhaltens zur *μονὰς* verſchwiſtert iſt, und nicht, wie die andere Seite allgemein ſich ausdrükkte, die des Sohnes abgeleitet von der des Vaters: ſo hatte doch Sabellius, auch nachdem er den Vater von der Gottheit an ſich unterſchied, ein hinreichendes Recht, die Ausdrükke Vater und Sohn auch in 360
Bezug auf einander beizubehalten. Dies kann aber freilich erſt recht eingeſehen werden, wenn die in der That höchſt ſchwierige Frage beantwortet iſt, auf welche Weiſe und in welcher Beziehung Sabellius auch den Vater wie den Sohn als eine eigene *περιγραφὴ* der Gottheit dargeſtellt hat.

Daß dieſes überhaupt ſeine Meinung geweſen, allein aus der Formel *υἱοπάτωρ* ſchließen zu wollen, wäre allerdings zu viel. Die Sache ſelbſt aber iſt nicht nur aus den bereits angeführten Stellen aus Baſilius Homil. 24 klar, ſondern auch zum Theil aus denen in Ep. 214 und 236, wiewol aus dieſen nur in ſo weit als Vater und Sohn hier gleichgeſtellt werden; zweifelhaft aber bliebe, wenn wir nur dieſe allein hätten, ob nicht beides nur bildliche Ausdrükke wären, deren ſich die Schrift in verſchiedenen Beziehungen bediene. Wiewol man auch hier ſchon ſagen könnte, gewiß ſei doch, daß, wenn einer von beiden eine *ἰδία περιγραφὴ* bezeichne, dann auch der andre; nun aber könne unmöglich Sohn auf dieſelbe Weiſe als bildlicher Ausdrukk von der Gottheit gebraucht werden wie Vater, alſo müſſe auch Vater hier etwas anderes als ein bildlicher Ausdrukk ſein. Wenn aber nun auch Ausdrükke wie *προσωποποιεῖσθαι ὑπὸ τῆς γραφῆς διαφόρως* *) und ähnliche **) auf eine bloße Darſtel- 370

*) Basil. Ep. 214.

**) *τὸν αὐτὸν θεὸν ἵνα τῷ ὑποκειμένῳ ὄντα πρὸς τὰς ἑκάστοτε παραπιπτούσας χρείας μεταμορφούμενον νῦν μὲν ὡς πατέρα, νῦν δὲ ὡς υἱὸν, νῦν δὲ ὡς πνεῦμα ἅγιον διαλέγεσθαι.* Basil. Ep. 210. b.

lungsweiſe der Schrift ſich deuten laſſen, der vielleicht nichts ſonderndes und beſtimmtes in der Gottheit zum Grunde läge: ſo iſt dies nicht anwendbar auf die Stellen, wo uns in gar nicht ſchriftmäßigen Ausdrükken, die aber Sabellius gewiß ſelbſt gebraucht hat, beſchrieben werden ſoll, wie aus der Einheit die Dreiheit wird *). Athanaſius zwar argumentirt auch von dieſer Stelle aus der Vorausſezung, die μονάς ſei der Vater, und ſezt anderwärts auch beſtimmt das eine an die Stelle des andern **). Daß dies aber nicht der Ausdrukk des Sabellius ſelbſt iſt, erhellt ſchon daraus, daß wenn Sabellius μονὰς und πατὴρ ſo verwechſelt hätte, dann auch gar nicht zu erklären wäre, wie Athanaſius hätte auf den Verdacht kommen können, den er doch ziemlich beſtimmt äußert, es möchte am Ende wol die μονὰς des Sabellius etwas anderes ſein als der Vater ***). Denn um dieſe ihm und allen ihm verwandten eben ſo wie den arianiſchen Theologen ganz fremde Anſicht aufzufaſſen, mußten ihm ſehr
371 ſtarke und zwingende Ausdrükke vorliegen; wogegen ſich ſehr gut erklären läßt, wie, wenn ſich auch Sabellius hierüber ſehr beſtimmt geäußert, Athanaſius dieſes doch als zu ungewohnt nicht habe feſthalten können, ſondern immer wieder auf ſeine gewohnte Vorſtellungsweiſe zurükkgetrieben worden ſei, und aus derſelben den Sabellius erklärt und widerlegt habe. Stellen wir aber auch dieſes feſt, ſo iſt doch auch mit Berükkſichtigung des eben über υἱοπάτωρ geſagten noch zweierlei möglich; Sabellius kann entweder den Sohn mit Beryllus für eine eigne περιγραφὴ

*) ἡ μονὰς πλατυνθεῖσα γέγονε τριάς. Athanas. c. Arian. Or. IV, 12. oder auch ἐπλατύνθη ἡ μονὰς εἰς τριάδα. ibid. 14.

**) οὕτω καὶ ὁ πατὴρ ὁ αὐτὸς μέν ἐστι, πλατύνεται δὲ εἰς υἱὸν καὶ πνεῦμα. ibid. 25., was er auch gleich darauf noch weiter fortſezt. ἔσται ὁ πατὴρ λόγος καὶ πνεῦμα ἅγιον, ᾧ μὲν γινόμενος πατὴρ, ᾧ δὲ λόγος, ᾧ δὲ πνεῦμα πρὸς τὴν χρείαν ἑκάστου ἁρμοζόμενος, καὶ ἐνέμασι μὲν υἱὸς καὶ πνεῦμα, τῷ δὲ ὄντι πατὴρ μόνον.

***) ἐκτὸς εἰ μὴ ἡ λεγομένη παρ' αὐτῷ μονὰς ἄλλο τί ἐστι παρὰ τὸν πατέρα. c. Arian. Orat. IV, 13.

haltend den Vater ihm gleichgeſtellt haben, und dies iſt unſere Meinung; oder er kann auf den Noetus zurükkgehend auch das Sein Gottes in dem Erlöſer für etwas vorübergehendes gehalten und auf dieſe Weiſe auch den Vater geſtellt haben, und dies ſcheint beinahe die Meinung aller derer zu ſein, welche den Beryllus dabei ganz aus dem Spiele laſſend von Sabellius nur ſchlechthin ſagen, er habe die Kezerei des Noetus erneuert. Die Annahme aber, daß ſich Sabellius auch auf die Verbeſſerung des Beryllus geſtüzt habe und von dieſer ausgegangen ſei, erſcheint durch folgendes hinreichend begründet. In der jezt gewöhnlich dem Vigilius zugeſchriebenen Disputation des Athanaſius, in welcher gute Kenntniſſe von den Beſtimmungen ſowol als den Vertheidigungsmitteln der verſchiedenen Parteien nicht zu verkennen ſind, und welche gewiß den Sabellius nicht begünſtigt, wird dem Sabellius nur daſſelbe vorgeworfen, was Euſebius dem Beryllus vorwirft, daß er nämlich das Vorherbeſtehen des Sohnes läugne *). Daß aber auch die Menſchwerdung ein Sichverſenken in das endliche geweſen, worauf ein Zurükkgehen gefolgt ſei, wie man ſolchen Wechſel nach dem Bericht des Theodoretus dem Noetus konnte beilegen wollen, ſo daß auch die einzelnen Glieder der Dreiheit nur vorübergehende Theophanien wären, dergleichen wird dort dem Sabellius nicht zugeſchrieben. Zwar Athanaſius giebt dem Sabellius Schuld von den Stoikern gelernt zu haben daß Gott ſich abwechſelnd ausdehne und zuſammenziehe **). Dieſem aber ſtelle ich zunächſt wieder den Vigilius entgegen, bei welchem Sabellius grade ſeinen Gegnern, den perſonbildenden Theologen, ein ſolches Sicherweitern und Ausleeren der Gottheit zuſchreibt, und dieſes als der Einfachheit Gottes zuwiderlaufend vorwirft ***); daher denn

*) Sabellius unam confitendo personam, filium ante cunctorum originem saeculorum subsistere denegavit. *Opp. Athan.* T. II. p. 645.

**) τοῦτο δὲ ἴσως ἀπὸ τῶν Στωϊκῶν ὑπέλαβε διαβεβαιουμένων συστέλλεσθαι καὶ πάλιν ἐκτείνεσθαι τὸν θεόν. c. Arian. Or. IV, 13.

***) Necesse est enim ut se ipsa aut minuendo contrahat, aut dilatando

er selbst dergleichen nicht kann angenommen haben. Betrachtet man aber ferner jene Stelle des Athanasius genauer, so bezieht sie sich auf eine Aeußerung des Sabellius über den Sohn, als ob er in die Einheit zurükkehren und als eigene περιγραφὴ
373 nicht mehr sein werde*). Allein dieser Saz ist offenbar nur eine von jenen hypothetischen Formeln, die man aufstellt um dadurch das stärkste zu sagen. Dem Sabellius nämlich und allen ihm hierin verwandten war es wesentlich zu behaupten, die Dreiheit sei nichts der Gottheit an und für sich betrachtet wesentliches, sondern sie sei nur um der Geschöpfe willen und in Beziehung auf sie. Dieses nun bekannten freilich auch die Gegner, sofern sie die ganze Lehre von der Dreiheit das Geheimniß der οἰκονομία nannten; aber sie hielten es nicht fest, sofern sie dann wieder behaupteten, wenn der λόγος nicht οὐσιώδης wäre und ὑφεστώς, so müßte Gott aus Wesen und Eigenschaft zusammengesezt sein**). Sonach aber wäre diese Hypostasirung etwas im göttlichen Wesen selbst nothwendiges von aller οἰκονομία unabhängiges; und einer solchen Demonstration glaubte sich Sabellius nicht stark genug widersezen zu können, um das Gleichgewicht zu erhalten zwischen der μοναρχία, der Lehre von der wesentlichen Einheit Gottes, und der οἰκονομία als der Lehre von den auf die Welt und Heilsordnung sich beziehenden Differenzen in der Gottheit. Diese Opposition aber konnte Sabellius nicht stärker ausdrükken, als wenn er sagte, diese durch die ἐνανθρώπησις gesezte besondere περιγραφὴ des
374 göttlichen Wesens bestehe so sehr nur in Bezug auf uns, daß wenn wir aufhörten, auch sie aufhören werde. Eigenen Gehalt an und für sich konnte diese Vorstellung von einem Zurükkgehen

---

diffundat.... Quae quoniam simplici illi et ineffabili naturae congruere minime possunt ... cet. *Athan.* II. p. 624.

*) Gewiß den eigenen Worten des Sabellius am nächsten giebt sie uns Athanasius in der Formel δι' ἡμᾶς γεγέννηται, καὶ μεθ' ἡμᾶς ἀνατρέχει, ἵνα ᾖ ὥσπερ ἦν. c. Arian. Or. IV. 12.

**) *Id.* ibid. 2.

des Sohnes in die Einheit für den Sabellius nur haben, falls er etwa auch ein Zurükkgehen aller Geschöpfe in die Gottheit annähme, worauf auch die Widerlegung des Athanasius hinausläuft. Und hieraus ist gewiß auch entstanden was Epiphanius berichtet, Sabellius habe den Sohn einem Strahl verglichen, der von der Sonne ausgehe und in dieselbe auch wieder zurükkkehre *); denn eigentlich konnte er das Aufgenommenwerden Christi in den Himmel nur als eine Veränderung für das menschliche in Christo ansehen, nicht aber als ob das Verhältniß des göttlichen in ihm zu der Gottheit an sich dadurch verändert würde. Und der Unterschied zwischen Sohn und Geist kann für ihn in dieser Hinsicht nur darin bestehen, daß der Sohn auf Erden nur eine kurze Zeit war, nun aber seine Wirksamkeit im Himmel hat, der Geist aber fortwährend die Kirche auf der Erde regiert. Dieses mit jenem vermischend hat Epiphanius sagen können, was Sabellius wenigstens in strengerer dogmatischer Sprache gewiß nicht so gesagt hat. Daß aber Sabellius die Dreiheit nicht für vorübergehende Oscillationen gehalten, das geht auch aus den Bildern hervor, deren er sich bedient. Denn von demjenigen abgesehen, was derselbe Epiphanius eben da mittheilt, daß der Vater sei der Leib, der Sohn die Seele, und der Geist der Geist, — welches ich, ohnerachtet es auch an einem 376
bessern Orte **) vorkommt, doch so nicht für ächt halten kann, weil, wenn Sabellius das dritte Glied der Dreiheit so weit über das erste gestellt hätte, wie der Geist des Menschen über dem Leibe steht, hievon unter den rechtgläubigen weit mehr Aufhebens würde gemacht und ihm dieses mehr würde verdacht worden sein als alles andere, — stimmt hiezu auch das andere von der Sonne ***), welches er sehr absichtlich scheint dem ge-

*) Haer. LXII, 1.

**) Athanas. c. Sabell. gr. 13.

***) ἢ ὡς ἐὰν ᾖ ἐν ἡλίῳ, ὅτι μὲν ἐν μιᾷ ὑποστάσει, τρεῖς δὲ ἔχοντι τὰς ἐνεργείας· φημὶ δὲ τὸ φωτιστικὸν καὶ τὸ θάλπον καὶ αὐτὸ τῆς περιφερείας σχῆμα. Epiph. ibid., wo indeß das αὐτὸ auch ganz gegen

wöhnlichen, daß nämlich der Vater die Sonne selbst sei, der Sohn dem Strahl gleiche, und der Geist dessen Spize, gegenübergestellt zu haben. Denn sowol die runde Gestalt, als mit der Bewegung der Sonne zusammenhängend, als die erleuchtende und erwärmende Kraft, sind nicht vorübergehende Erscheinungen, sondern beharrliche Thätigkeiten, welche so lange fortwähren als es lebendige Wesen giebt, auf welche die Sonne sich bezieht und von welchen sie wahrgenommen werden kann. Daher dieses Bild die Meinung des Sabellius von dem Verhältniß der Dreiheit zur Einheit im göttlichen Wesen sehr genügend darstellt; nur muß man nicht wollen die Functionen der einzelnen Glieder
876 der Dreiheit aus jenen drei Kräften der Sonne verstehen; wie denn auch das vielleicht nicht mit Gewißheit behauptet werden kann, daß Sabellius die Dreiheit als ἐνέργειαν der Einheit angesehen hat, und nun dieser Ausdrukk an die Stelle der περιγραφὴ des Beryllus getreten sei. Wiewol diese Meinung auch noch beschüzt wird durch ein anderes Bild — welches aber auch eben so sehr die Meinung bestätigt, daß er gewiß die Glieder der Dreiheit nicht als etwas vorübergehendes angesehen habe —, wenn er nämlich sagt, die Dreie verhalten sich zu der Einheit wie zu dem Geist in der Kirche die Gaben desselben sich verhalten *); denn die Gaben sind überall wann und wo der Geist

---

den Sinn des Sabellius, der dieses σχῆμα auch nur als eine ἐνέργεια wollte angesehen wissen, von dem Berichterstatter eingeschwärzt ist, welcher meint, dieses σχῆμα sei eben so sehr αὐτοήλιον, wie nach seiner Meinung der Vater αὐτόθεον ist.

*) μαίνεται δὲ καὶ παραδείγματι χρώμενος τῇ τοῦ πνεύματος χάριτι· φησὶ γὰρ ὥσπερ διαιρέσεις χαρισμάτων εἰσὶ, τὸ δὲ αὐτὸ πνεῦμα, οὕτω καὶ ὁ πατὴρ ὁ αὐτὸς μέν ἐστι, πλατύνεται δὲ εἰς υἱὸν καὶ πνεῦμα. Athan. c. Arian. Or. IV, 25. wo man nur zuerst wieder θεὸς oder μονὰς sagen muß anstatt πατὴρ, und dagegen πατὴρ dem υἱὸς und πνεῦμα beigesellen, und dann sich nicht muß irren lassen durch den Commentar des Athanasius, welcher, sei es nun Unverstand oder Argliſt, das Bild nun so behandelt, als sollten die göttlichen Personen auf eben die Weise für die einzelnen Menschen sein, wie die Geistesgaben in den einzelnen Menschen sind.

iſt, jede aber iſt eine eigene περιγραφὴ deſſelben, weil ſeine Kraft in allen dieſelbige, doch in jeder auf eine eigene Weiſe gebunden iſt und beſtimmt.

Treten wir alſo, dieſes feſtgeſtellt, der Frage näher, in welchem Sinne denn nun auch der Vater, unterſchieden von der göttlichen Einheit an ſich, von Sabellius für eine ſolche eigene περιγραφὴ des göttlichen Weſens ſei gehalten worden: ſo tritt uns hier zuerſt die Stelle des Theodoretus entgegen, welche dem Vater als ſein eigenthümliches Geſchäft die Geſezgebung anweiſet *). Allein offenbar kann man es mit dieſer Stelle ſchon deshalb nicht genau nehmen, weil ἐνανθρωπῆσαι und ἐπιφοιτῆσαι nicht eben ſo das Geſchäft der beiden andern ausdrükken, wie doch die Geſezgebung das Werk und Geſchäft des Vaters wäre. Allein wenn wir uns auch der beiden andern Glieder Geſchäft aus dem Epiphanius ergänzen wollten **), ſo könnte doch auch dann die Geſezgebung nicht das ganze Geſchäft des Vaters ſein, ſelbſt dann nicht, wenn man ſagen wollte, was doch eine dreiſte und faſt aus der Luft gegriffene Behauptung wäre, daß bei Sabellius die τριὰς überhaupt es nur mit den geiſtigen Wirkungen auf den Menſchen zu thun habe. Denn Sabellius wird es gewiß nicht verſchmäht haben mit anderen älteren Kirchenlehrern auch die heidniſche Weisheit als eine Vorbereitung auf das Chriſtenthum anzuſehen, welche alſo eben ſo gut als die jüdiſche Geſezgebung muß dem Vater zugeſchrieben werden. Eine andere Stelle bei Hilarius ***) giebt auch nur

*) τὸν αὐτὸν ὡς πατέρα νομοτεθῆσαι, ὡς υἱὸν ἐνανθρωπῆσαι, ἐπιφοιτῆσαι δὲ ὡς πνεῦμα. fab. haeret. III.

**) πεμφθέντα δὲ τὸν υἱὸν καὶ ἐργασάμενον ταῦτα ἐν τῷ κόσμῳ τὰ τῆς οἰκονομίας τῆς εὐαγγελικῆς καὶ σωτηρίας τῶν ἀνθρώπων ... τὸ δὲ ἅγιον πνεῦμα πέμπεσθαι εἰς τὸν κόσμον καὶ καθεξῆς καὶ καθ' ἕκαστα εἰς ἕκαστον τῶν καταξιουμένων, ἀναζωογονεῖν δὲ τὸν τοιοῦτον καὶ ἀναζῆσαι κ. τ. λ.

***) ... ut in assumto homine se filium Dei nuncupet, in natura vero Deum patrem, et unus ac solus personali demutatione se nunc in alio mentiatur. de Trin. VII, 39.

einen dunkeln Schimmer, weil man nicht weiß, ob natura für φύσις oder οὐσία genommen und auf Gott bezogen iſt, daß es hieße, in ſeiner eigenen Natur betrachtet heißt er aber der Vater, oder ob das in natura gegenüberſtehen ſoll dem in assumto homine und alſo für κτίσις ſtehen, ſo daß es hieße, in der Schöpfung betrachtet aber heiße er Gott der Vater. Das erſte iſt, da auch Hilarius ſich in die ſabelliſche Unterſcheidung des Vaters von der Gottheit an ſich nicht finden konnte, ohnſtreitig wahrſcheinlicher; daß aber das leztere demohnerachtet des Sabellius Meinung ausſpricht, davon können uns zwei Betrachtungen überzeugen. Erſtlich, entweder mußte Sabellius die Schöpfung und Erhaltung der Welt, ſoweit beides nicht mit dem Reich der Gnade zuſammenfällt, der Gottheit an ſich zuſchreiben und keinem von der Dreiheit, oder er konnte ſie nur dem Vater beilegen. Denn der Sohn als ſolcher beſtand nicht für ſich vor ſeiner Menſchwerdung, und ſo auch der Geiſt beſtand, wenn auch Sabellius den altteſtamentiſchen und neuteſtamentiſchen für denſelben hielt, doch gewiß nicht vor der Schöpfung des Menſchen. Hätte er aber wirklich der Dreiheit nur die mit der geiſtigen Führung des Menſchen zuſammenhängenden Geſchäfte zugetheilt, alles übrige aber der Gottheit an ſich oder der Einheit: ſo wäre das von ihm gebrauchte Bild von dem Geiſt und ſeinen Gaben hergenommen gar nicht paſſend geweſen. Denn der Geiſt wirkt nichts als nur durch die Gaben, und alſo müßte auch die Gottheit alles nur wirken durch die Dreiheit, und ſonach bleibt nichts
379 übrig als daß Sabellius die Schöpfung und Erhaltung dem Vater beigelegt habe. Die andere eben dahin führende Betrachtung iſt dieſe. Wenn Sabellius Schöpfung und Weltregierung der Gottheit an ſich zugeſchrieben hätte, und dem Vater als beſonderer περιγραφὴ nur die Geſezgebung und was damit zunächſt zuſammenhängt: ſo hätte dadurch ſeine Lehre eine ſo ſehr abweichende Phyſionomie bekommen, daß es dann faſt nicht möglich geweſen wäre, ſeinen Unterſchied zwiſchen μονὰς und πατὴρ ſo ganz zu verfehlen wie es häufig geſchehen iſt. Dies

konnte nur dann statt finden, wenn er wenigstens in den Wirkungen nach außen dem Vater alles dasjenige zuschrieb was auch die anderen, die eben dadurch am leichtesten verleitet werden konnten zu glauben daß er unter dem Ausdrukk Vater ganz dasselbige verstehe wie sie. Sezen wir nun dieses voraus: so sehen wir auch ein, wie Sabellius für seinen Trinitätsbegriff die Ausdrükke Vater und Sohn so beibehalten konnte, daß das erste Glied der Dreiheit Vater hieß, nicht nur als Schöpfer aller Dinge, sondern auch in Bezug auf das zweite, ohnerachtet er die Gottheit des Sohnes nicht ableitete von der des Vaters. Denn wenn das zweite Glied eine besondere περιγραφὴ — oder um mich so auszudrükken, Phasis — der Gottheit nur war in Bezug auf die Menschwerdung: so hing dieses ab von derjenigen Welteinrichtung, in welcher sich die erste περιγραφὴ manifestirte; und dieses Abhängigkeitsverhältniß konnte allerdings durch die Ausdrükke Vater und Sohn sehr füglich bezeichnet werden. Ja wenn nur erst im allgemeinen feststand daß Sohn Gottes eigentlich der Gottmensch sei: so konnte uneigentlich und der Accommodation wegen Sabellius auch von der Gottheit in dem Erlöser den Ausdrukk Sohn gebrauchen, wenn sie gleich dieselbige war wie die im Vater, weil ihr irgend ein besonderes ὄνομα, wollen wir es vor der Hand auch nur so nennen, doch nur zukam, sofern sie in der von der Welteinrichtung abhängigen einzelnen Person ihren besonderen Siz hatte.

Wie lange nun Sabellius sich mit einer solchen Lehre von Vater und Sohn als zwei einander gleichen besondern Nennbarkeiten ὀνομασίαι in der Gottheit begnügte, ohne ihnen den Geist hinzuzufügen, davon können wir nichts wissen. Nur daraus, daß, wo Athanasius und Basilius am ausführlichsten gegen Sabellius und seine Anhänger sprechen, fast immer nur vom Vater und Sohn die Rede ist, der Geist aber nur selten und fast nur beiläufig vorkommt, dürfen wir nicht schließen daß Sabellius auch die längste Zeit über und in den meisten seiner Reden und Schriften nur jene beiden behandelt habe. Vielmehr wie wir

nicht nach einer besonderen Ursache fragen dürfen, welche den Sabellius bewogen habe, auch den Geist dem Vater und Sohn zu gleichen Rechten beizugesellen, sondern uns genügt daß dieses in dem allgemeinen Entwikklungsgange des Christenthums gelegen: eben so müssen wir es natürlich finden, daß man sich von beiden Seiten weit mehr mit Vater und Sohn lange Zeit hindurch beschäftiget hat, da sich hier eine größere Menge höchst bedeutender Punkte zur Diskussion darboten. Da nun späterhin gegen Sabellius a[illegible] nmenhang mit den arianischen Streitigkeiten [illegible] so war auch weit mehr Veranlassung seine [illegible]n [illegible]ter und Sohn anzuführen und zu widerle[illegible] Geistes wenig erwähnt wurde. In Be[illegible]ir daher auch fast nur an die bereits angeru[illegible] gewiesen, die bei Epiphanius, wo der Geist [illegible] den Kraft der Sonne verglichen wird, und die bei Athanasius, wo der Geist selbst mit seinen Gaben als Bild der ganzen göttlichen Einheit und Dreiheit gebraucht wird. In der ersten wird der Geist als in unmittelbarer Beziehung auf die einzelnen Menschen dargestellt, welches aber durch die lezte bei genauer Betrachtung berichtigt wird. Denn wenn der Geist an sich in dem einzelnen Menschen als solchem ist: wie soll man ihn auf der einen Seite von den Gaben unterscheiden, welche alles sind, was in dem einzelnen Menschen auf seine Rechnung könnte geschrieben werden, und wie soll er auf der andern Seite, wenn selbst so, nenne man es nun zertheilt oder vervielfältigt, ein Bild der absoluten göttlichen μονὰς sein? Daher können wir uns des Sabellius Meinung nicht anders darstellen als folgendermaßen. Daß der h. Geist nur in den gläubigen wirksam sei, gab die andere Seite der Theologen auch zu; aber Sabellius konnte sich den Geist nicht in den einzelnen als solchen denken, sonst hätte er sich ihn vielfältig denken müssen, und da die Gottheit dieselbe war in allen Gliedern der Dreiheit, so wäre dann jeder einzelne ein Christus gewesen. Er konnte sich ihn also nur denken in der Gesammt-

heit der gläubigen in der Kirche, den Einen in der Einen. Aber 38.
jedes geistige Vermögen der gläubigen, mit welchem sich der Geist des ganzen verbinden konnte, wurde ein eigenes *χάρισμα*, eine eigene Wirksamkeit des Geistes, dessen Wesen darin auf eine eigene Weise umschrieben war. Und dieses richtig angewendet kann nun die ganze Vorstellungsweise des Sabellius nothdürftig erläutern. Der Geist wird nur dadurch *χάρισμα*, daß er sich mit einer menschlichen Seelenkraft oder Function einiget und sich durch dieselbe kund giebt; eben so demnach kann auch die schlechthin einfache Einheit des göttlichen Wesens nur ein *σχῆμα* oder ein *πρόσωπον* in dem Sinne des Sabellius*) werden, indem sie sich mit einem andern einigt, aber ohne dadurch in sich selbst etwas anderes zu werden, wie auch der Geist einer und derselbige ist in allen Gaben. Die Eine selbige Gottheit also, indem sie sich mit der Person des Erlösers einiget und sich durch denselben kund giebt, wird und ist sie das zweite *πρόσωπον*, aber ohne in sich selbst etwas anderes zu sein oder geworden zu sein; welches auch so ausgedrükkt wird, daß vor der Person des Erlösers dies zweite *πρόσωπον* als ein solches *κατ' ἰδίαν τῆς θείας οὐσίας περιγραφὴν* nicht bestanden habe. Nun aber besteht es fort, und die Eine selbige Gottheit thut sich darin als ein besonderes kund, so lange als die Person des Erlösers fortbesteht, oder auch, wie wir oben gesehen, so lange sein Geschäft fortgeht; und alle Tugenden und Thätigkeiten des 383
Erlösers, indem sich dieses zweite *πρόσωπον* in demselben kund giebt, verhalten sich zu demselben wie sich die *χαρίσματα* zu dem Geiste verhalten. Eben so, indem die Eine und selbige Gottheit sich mit der Kirche einiget, wird sie das dritte *πρόσωπον*, der Geist welcher sich kund thut durch die Fülle der organisch in einander greifenden Gaben; an und für sich aber auch

*) *ἐπεὶ τόγγε ἀνυπόστατον τῶν προσώπων ἀναπλασμὸν οὐδὲ ὁ Σαβέλλιος παρῃτήσατο, λέπων τὸν αὐτὸν θεὸν ἓνα τῷ ὑποκειμένῳ ὄντα κ. τ. λ.* Basil. Ep. 210.

unverändert und ungetrennt dieſelbe Eine Gottheit, welches ebenfalls ſo konnte und mußte ausgedrükkt werden, daß der Geiſt nicht als ein eigenes πρόσωπον beſtanden habe, ehe das ganze war, worin die Gottheit auf beſondere Weiſe ſeiend und wirkend der Geiſt iſt, nämlich die Kirche. Woraus man noch ſieht, daß ob Sabellius den Geiſt im alten Teſtament für das πνεῦμα ἅγιον in dieſem Sinne hielt oder nicht, nur davon kann abgehangen haben, ob er die dieſelbige hielt oder nicht. Und nun iſt uns nur noch a ater zurükkgehend die Frage übrig, wenn dieſer ſich auch bellius als ein ſolches πρόσωπον zu der μονὰς verhielt die andern beiden, wenn denn mußte die Gottheit ein n und ſein, um Vater zu heißen? Ohne alle beſtimmte n ſind wir bei Beantwortung dieſer Frage uns ſelbſt , und können alſo nur der Analogie folgen. Wenn alſo d ite πρόσωπον ſein ganzes Geſchäft vollbringt in der Perſon des Erlöſers ſeiend, und der Geiſt das ſeinige, nämlich die einzelnen Menſchen zu beleben und zu heiligen, vollbringt, indem er in der Kirche iſt; das Geſchäft des Vaters aber wie wir geſehen die Schöpfung und Erhaltung iſt und die Geſezgebung, welche hier ſymboliſch alles vertritt was auch geiſtig ohne die Erlöſung und dieſe nur vorbereitend gewirkt werden kann: ſo wird wol nichts übrig ſein als zu ſagen, indem die Eine und ſelbige Gottheit ſich mit der Welt einigt, wird ſie Vater, das erſte πρόσωπον, erkennbar aus allen durch daſſelbe beſeelten den organiſchen Weltzuſammenhang bildenden Kräften, welche ſich zu dem Vater verhalten wie die χαρίσματα zu dem Geiſte. Ehe aber, wenn man ſich das denken kann, die Gottheit mit der Welt vereiniget war, wäre ſie auch nicht Vater geweſen, ſondern die reine in ſich ſelbſt bleibende, aber auch durchaus nicht kund gegebene göttliche Einheit. Dieſes möge aber niemand ſo verſtehen, als werde angenommen, die Welt ſei vorher gleichſam neben der Gottheit, wenn gleich nur nach Art des Anaxagoras vor dem νοῦς als elementariſches Chaos geweſen, und hernach erſt habe die Gottheit ſich ordnend

mit ihr geeiniget. Denn dies wäre ganz gegen die Analogie, da ja auch nach Sabellius nicht die Person des Erlösers vorher da war und hernach die Gottheit sich mit ihr einigte, sondern die Person wurde als die Einigung wurde; und eben so war auch die Kirche nicht und hernach einigte sich die Gottheit mit ihr, sondern das Entstehen der Kirche und das Geistwerden der Gottheit war eins. Und so ist jedes Personwerden der Gottheit auch das zweite und dritte schöpferisch: wievielmehr noch wird es mit dem ersten sich so verhalten, und das Entstehen der Welt mit dem Vaterwerden der Gottheit zusammenfallen. Hat nun Sabellius, worüber wir nichts wissen, auch nicht einmal ob überhaupt die Frage bei ihm zur Sprache gekommen, eine Schöpfung 385
der Welt in der Zeit angenommen: so ist alsdann das erste Glied der Dreiheit auch darin den andern beiden gleich, daß es vor diesem Anfangspunkt gar nicht als eine besondere Umschreibung bestanden hat. Hat er aber die Welt ewig gesezt, so wäre das einzige, worin sich der Vater von Sohn und Geist unterschiede, dieses, daß leztere beide einen zeitlichen Anfangspunkt hatten, ersterer aber nicht. Aber auch in diesem Falle, der jedoch nicht wahrscheinlich ist, würde doch diese Ungleichheit verschlungen durch das ganz gleiche Verhalten aller drei Glieder gegen die Einheit. Dieses Verhältniß selbst nun ließe sich wol in dem Sinne des Sabellius nicht besser darstellen, als indem wir sagen, daß das höchste Wesen an und für sich und abgesehen von dieser Dreiheit, die μονὰς, auch ganz in sich selbst sein würde und allen andern gänzlich unbekannt, daß es aber so auch nur sein könne, sofern nichts außer ihm wäre. Die Dreiheit aber ist der offenbare Gott und jedes Glied derselben eine eigene Weise der Offenbarung; die Gottheit aber in einer jeden von ihnen nicht eine andere, sondern nur dieselbige Eine, die uns aber nie an und für sich, sondern nur als das in diesen dreien selbige kund wird. Daher auch wenn Sabellius eine Schriftstelle so erklärt, als ob sich darin der Unterschied der einzelnen Glieder der Dreiheit aufhöbe, schreibt er dieses, wenn es auch Worte Christi sind.

nicht nach einer beſonderen Urſache fragen dürfen, welche den Sabellius bewogen habe, auch den Geiſt dem Vater und Sohn zu gleichen Rechten beizugeſellen, ſondern uns genügt daß dieſes in dem allgemeinen Entwikklungsgange des Chriſtenthums gelegen: eben ſo müſſen wir es natürlich finden, daß man ſich von beiden Seiten weit mehr mit Vater und Sohn lange Zeit hindurch beſchäftiget hat, da ſich hier eine größere Menge höchſt bedeutender Punkte zur Discuſſion darboten. Da nun ſpäterhin gegen Sabellius am meiſten im Zuſammenhang mit den arianiſchen Streitigkeiten polemiſirt wurde: ſo war auch weit mehr Veranlaſſung ſeine Anſichten über Vater und Sohn anzuführen und zu widerlegen, wobei denn des Geiſtes wenig erwähnt wurde. In Bezug auf dieſen ſind wir daher auch faſt nur an die bereits angeführten zwei Stellen gewieſen, die bei Epiphanius, wo der Geiſt mit der erwärmenden Kraft der Sonne verglichen wird, und die bei Athanaſius, wo der Geiſt ſelbſt mit ſeinen Gaben als Bild der ganzen göttlichen Einheit und Dreiheit gebraucht wird. In der erſten wird der Geiſt als in unmittelbarer Beziehung auf die einzelnen Menſchen dargeſtellt, welches aber durch die lezte bei genauer Betrachtung berichtiget wird. Denn wenn der Geiſt an ſich in dem einzelnen Menſchen als ſolchem iſt: wie ſoll man ihn auf der einen Seite von den Gaben unterſcheiden, welche alles ſind, was in dem einzelnen Menſchen auf ſeine Rechnung könnte geſchrieben werden, und wie ſoll er auf der andern Seite, wenn ſelbſt ſo, nenne man es nun zertheilt oder vervielfältigt, ein Bild der abſoluten göttlichen μονὰς ſein? Daher können wir uns des Sabellius Meinung nicht anders darſtellen als folgendermaßen. Daß der h. Geiſt nur in den gläubigen wirkſam ſei, gab die andere Seite der Theologen auch zu; aber Sabellius konnte ſich den Geiſt nicht in den einzelnen als ſolchen denken, ſonſt hätte er ſich ihn vielfältig denken müſſen, und da die Gottheit dieſelbe war in allen Gliedern der Dreiheit, ſo wäre dann jeder einzelne ein Chriſtus geweſen. Er konnte ſich ihn alſo nur denken in der Geſammt-

heit der gläubigen in der Kirche, den Einen in der Einen. Aber jedes geistige Vermögen der gläubigen, mit welchem sich der Geist des ganzen verbinden konnte, wurde ein eigenes χάρισμα, eine eigene Wirksamkeit des Geistes, dessen Wesen darin auf eine eigene Weise umschrieben war. Und dieses richtig angewendet kann nun die ganze Vorstellungsweise des Sabellius nothdürftig erläutern. Der Geist wird nur dadurch χάρισμα, daß er sich mit einer menschlichen Seelenkraft oder Function einiget und sich durch dieselbe kund giebt; eben so demnach kann auch die schlechthin einfache Einheit des göttlichen Wesens nur ein σχῆμα oder ein πρόσωπον in dem Sinne des Sabellius*) werden, indem sie sich mit einem andern einigt, aber ohne dadurch in sich selbst etwas anderes zu werden, wie auch der Geist einer und derselbige ist in allen Gaben. Die Eine selbige Gottheit also, indem sie sich mit der Person des Erlösers einiget und sich durch denselben kund giebt, wird und ist sie das zweite πρόσωπον, aber ohne in sich selbst etwas anderes zu sein oder geworden zu sein; welches auch so ausgedrükkt wird, daß vor der Person des Erlösers dies zweite πρόσωπον als ein solches κατ' ἰδίαν τῆς θείας οὐσίας περιγραφὴν nicht bestanden habe. Nun aber besteht es fort, und die Eine selbige Gottheit thut sich darin als ein besonderes kund, so lange als die Person des Erlösers fortbesteht, oder auch, wie wir oben gesehen, so lange sein Geschäft fortgeht; und alle Tugenden und Thätigkeiten des Erlösers, indem sich dieses zweite πρόσωπον in demselben kund giebt, verhalten sich zu demselben wie sich die χαρίσματα zu dem Geiste verhalten. Eben so, indem die Eine und selbige Gottheit sich mit der Kirche einiget, wird sie das dritte πρόσωπον, der Geist welcher sich kund thut durch die Fülle der organisch in einander greifenden Gaben; an und für sich aber auch

*) ἐπεὶ τόγγε ἀνυπόστατον τῶν προσώπων ἀναπλασμὸν οὐδὲ ὁ Σαβέλλιος παρεγγήσατο, λέγων τὸν αὐτὸν θεὸν ἕνα τῷ ὑποκειμένῳ ὄντα κ. τ. λ. Basil. Ep. 210.

unverändert und ungetrennt dieſelbe Eine Gottheit, welches ebenfalls ſo konnte und mußte ausgedrükkt werden, daß der Geiſt nicht als ein eigenes πρόσωπον beſtanden habe, ehe das ganze war, worin die Gottheit auf beſondere Weiſe ſeiend und wirkend der Geiſt iſt, nämlich die Kirche. Woraus man noch ſieht, daß ob Sabellius den Geiſt im alten Teſtament für das πνεῦμα ἅγιον in dieſem Sinne hielt oder nicht, nur davon kann abgehangen haben, ob er die Kirche für dieſelbige hielt oder nicht. Und nun iſt uns nur noch auf den Vater zurükkgehend die Frage übrig, wenn dieſer ſich auch nach Sabellius als ein ſolches πρόσωπον zu der μονὰς verhielt wie die andern beiden, womit denn mußte die Gottheit eines werden und ſein, um Vater zu heißen? Ohne alle beſtimmte Spuren ſind wir bei Beantwortung dieſer Frage uns ſelbſt überlaſſen, und können alſo nur der Analogie folgen. Wenn alſo das zweite πρόσωπον ſein ganzes Geſchäft vollbringt in der Perſon des Erlöſers ſeiend, und der Geiſt das ſeinige, nämlich die einzelnen Menſchen zu beleben und zu heiligen, vollbringt, indem er in der Kirche iſt; das Geſchäft des Vaters aber wie wir geſehen die Schöpfung und Erhaltung iſt und die Geſezgebung, welche hier ſymboliſch alles vertritt was auch geiſtig ohne die Erlöſung und dieſe nur vorbereitend gewirkt werden kann: ſo wird wol nichts übrig ſein als zu ſagen, indem die Eine und ſelbige Gottheit ſich mit der Welt einigt, wird ſie Vater, das erſte πρόσωπον, erkennbar aus allen durch daſſelbe beſeelten den organiſchen Weltzuſammenhang bildenden Kräften, welche ſich zu dem Vater verhalten wie die χαρίσματα zu dem Geiſte. Ehe aber, wenn man ſich das denken kann, die Gottheit mit der Welt vereiniget war, wäre ſie auch nicht Vater geweſen, ſondern die reine in ſich ſelbſt bleibende, aber auch durchaus nicht kund gegebene göttliche Einheit. Dieſes möge aber niemand ſo verſtehen, als werde angenommen, die Welt ſei vorher gleichſam neben der Gottheit, wenn gleich nur nach Art des Anaxagoras vor dem νοῦς als elementariſches Chaos geweſen, und hernach erſt habe die Gottheit ſich ordnend

mit ihr geeiniget. Denn dies wäre ganz gegen die Analogie, da ja auch nach Sabellius nicht die Person des Erlösers vorher da war und hernach die Gottheit sich mit ihr einigte, sondern die Person wurde als die Einigung wurde; und eben so war auch die Kirche nicht und hernach einigte sich die Gottheit mit ihr, sondern das Entstehen der Kirche und das Geistwerden der Gottheit war eins. Und so ist jedes Personwerden der Gottheit auch das zweite und dritte schöpferisch: wievielmehr noch wird es mit dem ersten sich so verhalten, und das Entstehen der Welt mit dem Vaterwerden der Gottheit zusammenfallen. Hat nun Sabellius, worüber wir nichts wissen, auch nicht einmal ob überhaupt die Frage bei ihm zur Sprache gekommen, eine Schöpfung der Welt in der Zeit angenommen: so ist alsdann das erste Glied der Dreiheit auch darin den andern beiden gleich, daß es vor diesem Anfangspunkt gar nicht als eine besondere Umschreibung bestanden hat. Hat er aber die Welt ewig gesezt, so wäre das einzige, worin sich der Vater von Sohn und Geist unterschiede, dieses, daß leztere beide einen zeitlichen Anfangspunkt hatten, ersterer aber nicht. Aber auch in diesem Falle, der jedoch nicht wahrscheinlich ist, würde doch diese Ungleichheit verschlungen durch das ganz gleiche Verhalten aller drei Glieder gegen die Einheit. Dieses Verhältniß selbst nun ließe sich wol in dem Sinne des Sabellius nicht besser darstellen, als indem wir sagen, daß das höchste Wesen an und für sich und abgesehen von dieser Dreiheit, die μονὰς, auch ganz in sich selbst sein würde und allen andern gänzlich unbekannt, daß es aber so auch nur sein könne, sofern nichts außer ihm wäre. Die Dreiheit aber ist der offenbare Gott und jedes Glied derselben eine eigene Weise der Offenbarung; die Gottheit aber in einer jeden von ihnen nicht eine andere, sondern nur dieselbige Eine, die uns aber nie an und für sich, sondern nur als das in diesen dreien selbige kund wird. Daher auch wenn Sabellius eine Schriftstelle so erklärt, als ob sich darin der Unterschied der einzelnen Glieder der Dreiheit aufhöbe, schreibt er dieses, wenn es auch Worte Christi sind.

oder in ſich bleibenden Gottheit zu *); ſo daß man ſagen kann, der Gegenſaz zwiſchen dem verborgenen Gott und dem offenbaren ſei in Verbindung mit einer Trinitätsvorſtellung nicht vollſtändiger und ſchärfer durchzuführen als mit der des Sabellius, nach welcher nämlich beides ſo zuſammenfällt, daß die ganze Dreiheit der offenbare Gott iſt, das göttliche Weſen aber an und für ſich in ſeiner Einheit iſt der verborgene Gott. Wie aber dieſes bei weiterer Ausbildung auf die Lehre von den göttlichen Eigenſchaften von entſchiedenem Einfluß geweſen wäre, wenn feſt geſtanden hätte daß die Gottheit an ſich eine unausſprechliche einfache Natur ſei, von der alſo auch nie geſagt werden könne daß ſie aus Weſen und Eigenſchaften zuſammengeſezt ſei, und alle Eigenſchaften nur einem der drei προσώπων zukommen könnten, oder auch allen dreien als ſolchen gemeinſchaftlich, das darf wol nur erwähnt werden um ſogleich jedem einzuleuchten, ſo wie auch daß alles dieſes immer in einem nie zu beruhigenden Schwanken bleiben mußte, wenn die Gottheit an ſich, αὐτόθεος, und der Vater, eine von den drei Perſonen, identificirt wurden. Eben ſo ſcheint es als ob, wenn man die Analogie feſthält daß alle lebendigen Kräfte in der Welt ſich zu dem Vater verhalten müſſen wie die Gnadengaben in der Kirche zu dem Geiſt, alsdann die Lehre von der Sünde und der Gnade in ihrem Gegenſaz gegen einander einen beſtimmteren und einfacheren Ausdrukk würde erhalten haben, als unter dem Einfluß der athanaſianiſchen Vorſtellung möglich war; ja man könnte vielleicht auch ſagen daß dann eine genauere und unbeweglichere Mitte wäre gefunden worden zwiſchen der manichäiſirenden γνῶσις, welche den δημιουργὸς und den Vater Jeſu Chriſti für verſchieden hielt, und der ebionitiſchen ἀφέλεια, welche das Chriſtenthum nur als eine Reinigung des Juden-

*) Id sine dubio restat intelligi, ut unus idemque in se ipso maneas de se ipso singulariter dicere videatur, Ego in patre et pater in me, et qui me vidit, vidit et patrem. *Disput. Opp. Athan.* II. p. 644.

thums ansah. Doch dies bedürfte beides einer weitern Ausführung, welche hier nicht kann gegeben werden.

Daß aber Sabellius auf das eifrigste darauf dringen mußte, daß sein verborgener Gott oder die μονὰς und sein offenbarer Gott oder die τριὰς nicht verschieden waren sondern derselbige, das versteht sich von selbst; denn je reiner seine Theologie sich von fremder Weisheit hielt, da ja sie auf die stoische oder herakleitische Schule zurükkzuführen nur gegnerische Fantasie war, desto mehr mußte er dem Interesse des Glaubens vollkommen zu genügen suchen, welches ohne diese Festsezung in eine fast unheilbare Spaltung gerathen oder vielmehr in derselben geblieben sein würde. Daher auch konnte er mit dem vollsten Rechte sich des Ausdrukks bedienen, die Glieder der Dreiheit seien ὁμοούσιοι, wie es denn auch scheint als ob er zuerst sich dieses Wortes in einem genauen schulmäßig bestimmten Sinne bedient habe*): denn daß seine Formel solle μονοουσία gewesen sein,

*) Aus *Hilar. de Synod.* 86. (Male homousion Samosatenus confessus est.... octoginta Episcopi olim respuerunt) könnte man zwar schließen daß Paul von Samosata sich dieses Ausdrukks selbst bedient habe und also eine Homousie des Vaters und Sohnes angenommen; ja mehrere Stellen des Hilarius über ihn (ebend. 81 und 82) scheinen dies zu bestätigen. Allein man muß wol der Meinung den Vorzug geben, daß Hilarius eine falsche Vorstellung von Paulus Meinung gehabt hat, und daß dieser vielmehr auf der Seite des Arremon und Theodotus im wesentlichen gestanden. Daher man sich nur an dasjenige halten muß, womit auch Athanasius de Synod. 43. οἱ τὸν Σαμοσατέα καταπρίναντες ἐπίσκοποι γράφοντες εἰρήκασι μὴ εἶναι ὁμοούσιον τὸν υἱὸν τῷ πατρὶ übereinstimmt, und dieses (mit Athanas. ibid. 45 und 47. τοῦ Παύλου σοφίζεσθαί τε θέλοντος καὶ λέγοντος, εἰ μὴ ἐξ ἀνθρώπου γέγονεν ὁ Χριστὸς θεὸς, οὐκοῦν ὁμοούσιός ἐστι τῷ πατρί κ. τ. λ.) so verstehen, daß Paulus seinen Gegnern gesagt, wenn sie seine Meinung bestreiten wollten, müßten sie annehmen daß der Sohn gleiches Wesens sei mit dem Vater, welches aber jene auch nicht gewollt. Daß aber Paulus diesen Ausdrukk nicht etwa selbst erfunden, berichtet der zuerst angezogene Schriftsteller, welcher lehrt daß auch Dionysius von Alexandrien schon diesen Ausdrukk verworfen, und zwar ἐμπροσθεν

haben einige nur aus Mißverſtand angenommen *). Wem
360 aber Baſilius **) ihm das Recht beſtreitet ſich dieſes Ausdrucks zu bedienen und denſelben ſeiner Partei vindiciren will: ſo beruht dieſes auf einer Erklärung des Wortes, die weder grammatiſch begründet iſt, noch den Sprachgebrauch anderer Kirchenlehrer für ſich hat. Denn nach dieſer Erklärung wäre zwar der Sohn dem Vater ὁμοούσιος nach der nicäiſchen Vorſtellung,

πολὺ τῶν ἑβδομήκοντα τῶν καθελόντων τὸν Σαμοσατέα ibid. Wer alſo hat ihn gebraucht, gegen den Dionyſius ihn verworfen? Offenbar Sabellius, an welchen man auch allein denken kann bei der Stelle bei Baſilius νῦν μὲν ἀναιρῶν τὸ ὁμοούσιον διὰ τὸν ἐπ' ἀθετήσει τῶν ὑποστάσεων κακῶς αὐτῷ κεχρημένον. Ep. IX, 2. Weiter aber geht wenigſtens ein dogmatiſcher Gebrauch des Wortes nicht zurück.

*) οὔτε γὰρ υἱοπάτορα φρονοῦμεν ὡς οἱ Σαβέλλιοι λέγοντες μονοούσιον καὶ οὐχ ὁμοούσιον καὶ ἐν τούτῳ ἀναιροῦντες τὸ εἶναι υἱόν. Athan. Exp. fid. 2. wo aber λέγοντες nicht mit Σαβέλλιοι, ſondern mit φρονοῦμεν zu verbinden iſt, wie der ganze Zuſammenhang deutlich genug zu erkennen giebt.

**) ὅταν γὰρ εἴπω μίαν οὐσίαν, μὴ δύο ἐξ ἑνὸς μεμερισθέντα νόει ... οὐ γὰρ ἀδελφὰ λέγομεν κ. τ. λ. Homil. 4. Doch ſcheint dies vorzüglich gegen die Einwendung zu gehen, welche Paul von Samoſata ſeinen Gegnern machte, daß wenn der Sohn ὁμοούσιος ſei dem Vater, alsdann eine über beiden liegende (ὑπερκειμένη) οὐσία angenommen werden müſſe, in die ſich beide getheilt hätten. Man vergleiche Athan. de Synod. 45. οὔκουν ὁμοούσιός ἐστι τῷ πατρί, καὶ ἀνάγκη τρεῖς οὐσίας εἶναι, μίαν προηγουμένην, τὰς δὲ δύο ἐξ ἐκείνης. Recht als wenn er ihnen den Sabellianismus vorgeworfen hätte, ſo wie Baſilius ihn darſtellt, die μονὰς als οὐσία ὑπερκειμένη und Vater und Sohn aus derſelben abgetheilt. Allein beſtimmter ſagt Baſilius daſſelbe in Bezug auf Sabellius Ep. 52. Denn nachdem er ausdrücklich die Bedeutung des Wortes ſo beſchränkt, οὐ γὰρ τὰ ἀδελφὰ ἀλλήλοις ὁμοούσια λέγεται, ὅπερ τινὲς ὑπειλήφασιν· ἀλλ' ὅταν καὶ τὸ αἴτιον καὶ τὸ ἐκ τοῦ αἰτίου τὴν ὕπαρξιν ἔχον τῆς αὐτῆς ὑπάρχῃ φύσεως, ὁμοούσια λέγεται, welches auch noch zunächſt gegen die Darſtellung des Paulus geht, fährt er fort, αὕτη δὲ ἡ φωνή — alſo doch offenbar in demſelben Sinne — καὶ τὸ τοῦ Σαβελλίου κακὸν ἐπανορθοῦται. ἀναιρεῖ γὰρ τὴν ταυτότητα τῆς ὑποστάσεως καὶ εἰσάγει τελείαν τῶν προσώπων τὴν ἔννοιαν. οὐ γὰρ αὐτό τι ἑαυτῷ ὁμοούσιον, ἀλλ' ἕτερον ἑτέρῳ.

weil er von dem Vater ſeinen Urſprung hat, aber der heilige Geiſt wäre nicht dem Sohn ὁμοούσιος, weil er nicht von ihm, ſondern auch von dem Vater ſeinen Urſprung hat, Sohn und Geiſt vielmehr wären einander gewiſſermaßen ἀδελφοὶ und alſo gewiß nicht ὁμοούσιοι; dann aber auch ὁμοούσιος nichts gleichmäßig auf alle Glieder der Dreiheit anwendbares, wie doch behauptet werden will. Mit dieſer einen Erklärung ſtimmt aber wol kein Ort irgend einer Schrift zuſammen, der für unabhängig von dieſer ſonderbren Aeußerung des Baſilius gehalten werden kann*). Daß aber dieſer Kirchenlehrer ſagt, der Ausdrukk ὁμοούσιος führe auf eine beſtimmte Begrenzung der προσώπων, das allerdings läßt ſich Sabellius wol gefallen. Denn wie hätte er ſelbſt diejenigen verwerfen können, welche Vater Sohn und Geiſt läugnen**), wenn er ſelbſt ſie nicht unterſchieden hätte, da jedes Nichtunterſcheiden allemal das Läugnen des einen oder des andern, geweſen wäre. Auch geht aus dem bisherigen hoffentlich zur Genüge hervor, wie beſtimmt Sabellius die Glieder ſeiner Dreiheit unterſchied, und wie genau man noch im Stande iſt bei richtiger Verfolgung der wenigen Spuren einer jeden ihr eigenthümliches Gebiet in ſeinem Sinne anzuweiſen. Wenn demohngeachtet nicht zu läugnen iſt, daß ſeine Gegner bald ihm zugeſtehen daß er drei πρόσωπα angenommen, und ihn nur tadeln daß er ihnen keine eigene ὑπόστασις zugeſtehe, bald wieder ihn beſchuldigen daß er nur Ein πρόσωπον annehme, dem er nur in verſchiedenen Hinſichten verſchiedene Na-

*) Greg. Thaum. de fide 2. ὁμοούσιον λέγεται τὸ ταυτὸν τῇ φύσει καὶ τῇ ἀϊδιότητι ἀπαραλλάκτως. Pseudo-Athan. Dial. I. de Trin. II. ὁμοούσιόν ἐστιν ὃ τὸν αὐτὸν ἐπιδέχεται λόγον τῆς οὐσίας· οἷον ἄνθρωπος ἀνθρώπου οὐδὲν διαφέρει, καθὸ ἄνθρωπός ἐστιν .... οὕτω καὶ θεὸς θεοῦ οὐδὲν διαφέρει, ἢ θεός ἐστιν. Und überall kann man nur dieſes finden.

**) Ego tibi Sabellium lego anathema dicentem his qui patrem et filium et spiritum sanctum ausi sunt denegare. *Bibl. max. patr. Lugd.* VIII. p. 204.

nen beilege *): ſo ſcheint es damit ſo zuſammenzuhängen. Es wol inſofern als die Dreiheit ſich zur Einheit verhält wie der offenbare Gott zu dem verborgenen, als auch ſofern jedes Glied der Dreiheit nur aus der Einigung der Gottheit mit einem andern entſteht, wie die *χαρίσματα* aus der Einigung des *πνεῦμα* mit dem intellectuellen Vermögen des Menſchen, in beider Hinſicht verhält ſich jedes Glied der Dreiheit zur *μονὰς* wie ein äußeres zu ſeinem inneren. Dieſes Verhältniß wird ausgedrükkt auch durch das *πλατύνεσθαι*. Denn für die Gottheit als simplex natura giebt es kein anderes räumliches Bild als den Punkt. Soll aber dieſer kund werden, ſo kann das nur geſchehen indem Inhalt oder Oberfläche entſteht, welche auf den Punkt bezogen wird, der nun in dieſer Beziehung, nicht aber an ſich, ins Bewußtſein kommt. Es ſind alſo zuſammenhängende bildliche Ausdrükke, daß das gleichſam Entſtehen eines Gliedes der *τριὰς* als ein *πλατύνεσθαι* beſchrieben wird, das entſtandene aber als ein *πρόσωπον*: denn jedes iſt ein beſonderes dem Bewußtſein zugewendetes Antliz gleichſam, in welchem das innere oder der Mittelpunkt zum Bewußtſein kommt durch nothwendige

302

*) Für das erſte iſt außer den bereits angeführten Stellen vorzüglich noch zu merken *Ἰουδαϊσμός ἐστιν ὁ Σαβελλισμὸς ἐν προαχήματι χριστιανισμοῦ τῷ εὐαγγελικῷ κηρύγματι ἐπεισαγόμενος· ὁ γὰρ Ἓν πρᾶγμα πολυπρόσωπον λέγων πατέρα καὶ υἱὸν καὶ ἅγιον πνεῦμα κ. τ. λ.* Basil. Ep. 210, 3. Stellen von der andern Art ſind z. B. *καὶ τοὺς λέγοντας δὲ τὸν αὐτὸν εἶναι πατέρα καὶ υἱὸν καὶ ἅγιον πνεῦμα καθ' ἑνὸς καὶ τοῦ αὐτοῦ πράγματός τε καὶ προσώπου τὰ τρία ὀνόματα ἀσεβῶς ἐκλαμβάνοντας.... τοιοῦτοι γάρ εἰσιν οἱ πατροπασσιανοὶ μὲν παρὰ Ῥωμαίοις, Σαβελλιανοὶ δὲ καλούμενοι παρ' ἡμῖν.* Athan. de Synod. 26. in der *πίστις διὰ πολλῶν* VII. — *μία ὑπόστασις καὶ ἓν τρισώνυμον πρόσωπον.* Theod. fab. haer. — *καὶ τοὺς μὲν (τοῦ Σαβελλίου) Ἰουδαίων οὐδὲν ἄμεινον διακειμένους εὑρήσει, πλὴν ὅσον ὑπὲρ ὀνομάτων διαφέρονται μόνον.* Chrysost. de Sacerdot. IV. T. I. p. 409. — *Σαβέλλιος γοῦν ὁ Λίβυς .... τὴν ἀπὸ τῶν ῥημάτων τούτων ἐγγύτητα πρὸς τὸν γεγεννηκότα ἐμφαινομένην εἰς ἀσεβείας ὑπόθεσιν καὶ ἑνὸς προσώπου καὶ μιᾶς ὑποστάσεως ὑπόνοιαν ὤρμησεν.* Id. Hom. c. Anom. VII. 4. T. I. p. 507.

Vorausſezung. Jedes χάρισμα iſt gleichſam ein πρόσωπον des πνεῦμα, aber das aus ihnen allen auch nur als nothwendige Vorausſezung zuſammengeſchaute πνεῦμα iſt eben ſo ein πρόσωπον der Gottheit. Inſofern nun nahm Sabellius drei πρόσωπα an, weil er als Chriſt nur dieſe drei Kundgebungen der Gottheit anerkannte, dieſe aber auch beſtimmt von einander unterſchied. Dieſe beſtimmte Unterſcheidung nun war ihm die τελεία τῶν προσώπων ἔννοια; denn der Sohn war ihm nicht der Vater, weil mit anderem geeiniget und in anderer beſtimmter Wirkſamkeit beſchloſſen, und nur Mißverſtand aus Nichtunterſcheidung der μονὰς und des Vaters hervorgegangen konnte ihm das Gegentheil Schuld geben, aber die Gottheit des Sohnes und des Vaters war ihm dieſelbige. Wenn nun aber die Kirchenlehrer von der andern Seite mit jenen Demonſtrationen auftreten, daß λόγος und σοφία müßten οὐσιωδῶς hervortreten, weil Gott συνθετὸς ſein würde, wenn dies nicht wäre *), ſo ſah hierin Sabellius auch mit Recht den Untergang der chriſtlichen τριάς, weil man ſo viel ſolcher γεννήματα aufſtellen müſſe, 303
als ſich göttliche Vollkommenheiten annehmen ließen; und wenn jene dann noch wollten, die Gottheit des λόγος ſolle eine andere abgeleitete ſein, ſo müßte er dann ſagen daß er auf ſolche Weiſe und in dieſem Sinne nicht könne mehrere πρόσωπα annehmen **). Daß er ſelbſt aber jemals ſollte geſagt haben, es gebe nur Ein göttliches πρόσωπον, glaube ich nicht, ausgenommen von der Zeit vor der Menſchwerdung des Sohnes. Es wäre auch ſelbſt gegen die Bedeutung, welche ſeine Gegner nicht ohne Gehäſſigkeit ihm für den Ausdruck πρόσωπον unterlegen, es bedeute nämlich bei ihm nur eine Rolle welche die Gottheit ge-

*) S. *Athan. c. Arian.* Or. IV, I. 2.

**) Ne ... duos nihilominus deos separatim distinctos adserere convincaris, aut ... nescio quam personarum biformitatem portento alicui similem. *Disput. Opp. Athan.* II. p. 644.

gen uns ſpiele *); denn wer nur Eine Rolle ſpielt, der ſpielt eigentlich keine. Mehr hat allerdings Sabellius gemeint, wenn auch er die drei *πρόσωπα* nennt: denn die Einigung mit anderem bringt auch ein anderes beſtimmtes Geſchäft, daß ich ſo ſage, mit ſich, welches Wahrheit iſt und nicht Spiel; wie dieſes auch durch die Worte des Baſilius hindurchſchimmert; wahrſcheinlich aber iſt doch der Ausdrukk *πρόσωπον* ihm nicht eigen, ſondern
394 er borgt ihn nur von den Gegnern, wie im Gegentheil dieſen wahrſcheinlich das *πλατύνειν* nicht eignet **), ſondern nur von Sabellius geborgt iſt.

Dem Beſtreben, den Gegenſaz zwiſchen Sabellius und der kirchlichen Lehrweiſe in der Sprache der lezteren feſtzuſtellen, ſteht überhaupt das ſchwankende in dieſer Sprache ſehr im Wege. Vorzüglich müſſen wir uns an die Ausdrükke halten *οὐσία*, *ὑπόστασις* und *πρόσωπον*. Beide Theile ſind darin einig, durch *οὐσία* dasjenige zu bezeichnen, was in den Dreien die Einheit repräſentirt; nur will Sabellius ſich nicht mit einer gleichſam ſchlaffen und loſen Einheit des Weſens begnügen. Denn dem Sabellius genügt nicht an einer Gemeinſamkeit des Weſens in den Dreien ***), ſondern er erkennt nur Eines in ihnen, und dieſes Eine Weſen ſoll nach ihm auch nicht in den

*) *καὶ νῦν μὲν τὰς πατρικὰς ἑαυτῷ περιτιθέναι φωνάς, ὅταν τούτου καιρὸς ᾖ τοῦ προσώπου, νῦν δὲ τὰς υἱῷ πρεπούσας, ὅταν πρὸς τὴν ἡμετέραν ἐπιμέλειαν ἢ πρὸς ἄλλας τινὰς οἰκονομικὰς ἐνεργείας ἐκβαλῃ· νῦν δὲ τὸ τοῦ πνεύματος ὑποδύεσθαι προσωπεῖον κ. τ. λ.* Basil. Ep. 214. — Non enim hic per demutationem nominum atque specierum filius, qui via est et veritas et vita, mimis theatralibus ludit, cet. *Hilar. de trinit.* VII, 39.

**) *οὕτως μὲν ἡμεῖς εἰς τε τὴν τριάδα τὴν μονάδα πλατύνομεν ἀδιαίρετον, καὶ τὴν τριάδα πάλιν ἀμείωτον εἰς τὴν μονάδα συγκεφαλαιούμεθα.* So ſagt Dionyſius bei *Athan. de sent. Dion.*

***) *ὥσπερ ὁ τὸ κοινὸν τῆς οὐσίας μὴ ὁμολογῶν εἰς πολυθεΐαν ἐκπίπτει.* Basil. Ep. 210.

Dreien sein wie in gleichartigen Dingen die Art ist *). Daher wie er sich für die Bezeichnung der einzelnen Glieder der τριὰς auch das πρόσωπον nach der oben gegebenen Erklärung gefallen ließ, so war der Hauptstreit fixirt in dem mittlern Ausdrukk ὑφεστάναι und ὑπόστασις. Denn Sabellius behauptete, wie die Gottheit nur Ein Wesen habe, so sei sie auch nur Eine Substanz, worin allerdings liegt, daß in ihr der Gegensaz zwischen dem allgemeinen und einzelnen aufgehoben sei, da wie 395
man οὐσία und ὑπόστασις unterscheidet, das leztere Wort immer die Selbständigkeit des einzelnen anzeigt. Seine Gegner nun erklärten, wer nicht das eigenthümliche verschiedener Hypostasen annähme in der Gottheit, der könne die Gottheit des Sohnes nicht anerkennen und judaisire also **). Er hingegen, wer die Gottheit in dem Sohn für eine andere halte als die im Vater, und das wäre sie wenn sie als solche ein ἰδιάζον hätte ***), der seze eben dadurch mehrere Götter, wenn auch mit demselben göttlichen Wesen. Darum konnte er auch die drei πρόσωπα nur als ἀνυπόστατα zugeben; weshalb die Gegner, in denen sich einmal die Vorstellung von hypostasirten προσώποις festgesezt hatte, seine Ansicht zum Theil auch so darstellten, als nähme er nur Ein πρόσωπον an, dem er nur mehrere Namen gäbe †). Auch darin kann etwas wahres sein; denn es läßt sich wol denken, daß Sabellius gesagt habe, was für uns ein πρόσωπον sei, das sei für die μονὰς selbst, die gar keine reale

*) τριῶν γε κατὰ ἀλήθειαν ὑφιστώτων ἓν τὸ εἶδος ἐννοῶμεν. *Athan. c. Sab. Greg.* 12.

**) ὃ τὸ ἰδιάζον τῶν ὑποστάσεων μὴ διδοὺς εἰς τὸν Ἰουδαϊσμὸν ὑποφέρεται. *Basil.* Ep. 210, 5.

***) indiscretae et indissimilis in patre et filio naturae impie arripuit unionem. *Hilar. de Trinit.*

†) εἰ δὲ τὸ ἓν διώνυμον, Σαβελλίου τὸ ἐπινόημα. *Athan. c. Ar. Or.* IV, 9. — ἓν τριώνυμον πρόσωπον. *Theodoret.* l. c.

Mannigfaltigkeit zulaſſe, nur ein ὄνομα, wodurch er ſcheinen konnte auf das kräftigſte jene urſprüngliche und ewige Objectivität der Glieder der Dreiheit zu läugnen, welche der Widerpart
396 durch den Ausdrukk, daß jedes derſelben eine eigene ὑπόϛασις ſei, behauptete. Nur kann niemals Sabellius ὄνομα und πρόσωπον in Verbindung mit einander jenes als Vielheit und dieſes als Einheit gebraucht haben.

Betrachtet man nun den Streit von dieſem Mittelpunkte aus, auf welchen alles von allen Enden hinweiſet: ſo ſcheint es ganz darauf hinauszulaufen, daß Sabellius behauptet, die Dreiheit ſei nur etwas in Bezug auf verſchiedene Wirkungsarten und Wirkungskreiſe der Gottheit, indem ſie als weltregierend in ihrer allgemeinen Wirkung auf alles endliche Sein Vater ſei, als erlöſend aber in ihrer beſonderen Wirkung in der Perſon Chriſti und durch ſie ſei ſie Sohn, als heiligend aber in ihrer gleichfalls beſonderen Wirkung in der Geſammtheit der Gläubigen und als Einheit derſelben ſei ſie Geiſt. Wogegen nun die kirchlich gewordene Lehrweiſe behauptet, die Dreiheit ſei etwas in der Gottheit rein innerlich und urſprünglich geſondertes, auch abgeſehen von dieſen verſchiedenen Wirkungen, und die Gottheit würde Vater Sohn und Geiſt geweſen ſein an ſich ſelbſt auf ewige Weiſe, wenn ſie auch nie geſchaffen, nie ſich mit einem einzelnen Menſchen geeiniget und nie in der Gemeinſchaft der Gläubigen gewohnt hätte. Fragt man nun, wenn dieſes die ganze Verſchiedenheit iſt, wie ſteht es denn um die Beſchuldigung der Irreligioſität, welche der Lehre des Sabellius iſt gemacht
397 worden *)? Was für eine Läſterung liegt darin gegen den Va-

*) περὶ γὰρ τοῦ νῦν κινηθέντος ἐν τῇ Πτολεμαΐδι τῆς Πενταπόλεως δόγματος ὄντος ἀσεβοῦς καὶ βλασφημίαν πολλὴν ἔχοντος περὶ τοῦ παντοκράτορος Θεοῦ καὶ πατρὸς τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, ἀπιστίαν τε πολλὴν ἔχοντος περὶ τοῦ μονογενοῦς παιδὸς αὐτοῦ καὶ πρωτοτόκου πάσης κτίσεως, τοῦ ἐνανθρωπήσαντος λόγου, ἀναισθησίαν

ter, wenn nicht die, daß er bei Sabellius nicht wie bei den andern als einer von den Dreien die Quelle der Gottheit für die andern beiden iſt*)? Allein hier könnte wol Sabellius das Wort gegen ſeine Widerſacher wendend ſagen, dieſes behaupten ſei eine Läſterung gegen den Sohn und den Geiſt, ja gegen die Idee der τριὰς ſelbſt, wenn zwei Glieder derſelben nicht unmittelbar, ſondern nur durch das dritte Theil hätten an der Einheit des göttlichen Weſens. Und wie kann man ſagen, daß derjenige nicht an den παῖς μονογενὴς glaube, welcher doch bekennt daß, was an ihm Sohn iſt, auch einzig gezeugt ſei, indem die Gottheit in keinem andern einzelnen auf eine eigenthümliche Weiſe iſt als nur in dieſem, und der nur die Gottheit des Sohnes nicht will auf irgend eine Weiſe geringer als die des Vaters ſein oder erſcheinen laſſen. Oder wie kann der einer Unempfind- 398
lichkeit für den Geiſt beſchuldiget werden, welcher in den Gaben deſſelben die reinſten Bilder des höchſten göttlichen Geheimniſſes ſelbſt erblikkt, und der alſo noch mit einer beſondern Freude in dieſe Bilder hineinſchaut? Doch vielleicht ſollen wir den rechten Schlüſſel zu dieſer Beſchuldigung und zu der wiewol nie auf einer gleichzeitigen Synode nach ausdrükklichen Verhandlungen erfolgten Verkezerung des Sabellius in einer Stelle des Baſilius finden, welcher für unmöglich erklärt, daß eine Seele, welche nicht die Vorſtellungen von den Eigenthümlichkeiten der Glieder

---

διὰ τοῦ ἁγίου πνεύματος. Dionys. Alex. bei *Eusebius H. E.* VII, 6. — Idcirco ne .... haeresis unionis irreperet, haec impietas damnatur cet. *Hilarius de Synod.* 26. aus den ancyraniſchen Erklärungen. — Hinc et Sabellius dum quod ego et pater unum sumus non intelligit, sine Deo patre et sine Deo filio est. *Id. ad Const.* II, 9. was ganz an die Art, wie ſchon Tertullian den Praxeas behandelte, erinnert: und gewiß würde Hilarius ihm auch den heiligen Geiſt nicht gelaſſen haben, wenn an dieſer Stelle davon hätte die Rede ſein können.

*) z. B. ἀλλ' ἴσως μὲν ὁ πατὴρ, τέλειον ἔχων τὸ εἶναι καὶ ἀνελλιπὲς, ὅλως καὶ πηγὴ τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ πνεύματος. *Athanas. c. Sab. Greg.* II.

der Dreiheit unvermiſcht in ſich feſt halte, in die Doxologie einſtimmen könne *). Es iſt zwar ſchwer dergleichen ernſthaft zu behandeln, indeß lohnt es doch. Daß nun die zahlreichen ſabellianiſchen Gemeinen keineswegs ſelbſt ſo dachten, und etwa die Doxologie als ihrer Lehre widerſprechend ausließen, iſt wol gewiß; denn dies könnte nicht verſchwiegen geblieben ſein. Aber eben dieſe dankſagende Verherrlichung hat es doch immer nur mit den Wohlthaten und heilſamen Wirkungen der einzelnen Glieder der Dreiheit zu thun, und als eigenthümliche Quelle von dieſen unterſchied Sabellius ſie beſtimmt, denn es war eine beſondere Einigung der Gottheit, leicht und einfach zu unterſcheiden, welche das Gebiet eines jeden Gliedes beſtimmte, und ſo konnte demnach bei ihnen die μονὰς verherrlicht werden als Vater Sohn und Geiſt, und in dieſer Verherrlichung ſich die ganze chriſtliche Frömmigkeit zuſammendrängen auf der μοναρχία und der οἰκονομία ruhend. Soll aber hier von den tranſcendenten Beſtimmungen die Rede ſein: ſo könnte billig Sabellius fragen, wie wol der Betende in dem Sohne die gezeugte Gottheit und in dem Geiſte die auf unausſprechliche Weiſe von dem Vater ausgehende anbeten, beides aber von einander unterſcheiden ſoll, da er ja bei der Zeugung des Sohnes auch an keine menſchliche denken darf, und alſo dieſe eben ſo ſehr etwas unausſprechliches iſt. Auch dieſen Vorwurf alſo konnte Sabellius, je nachdem er gemeint war, abweiſen oder wiedergeben, und niemand wird behaupten können daß der chriſtlichen Frömmigkeit aus ſeiner Lehrweiſe irgend ein Nachtheil erwachſe. Noch weniger aber haftet auf dem Sabellius die Beſchuldigung des Judaiſirens, welche nur denen mit Recht gemacht werden kann, welche die Gottheit in Chriſto nicht anerkennen

*) ἐμήχανον γὰρ μὴ ἐν τοῖς ἑκάστου ἰδιώμασι τὴν θεότητα γινομένην ἀσύγχυτον, δυνηθῆναι πατρὶ καὶ υἱῷ καὶ ἁγίῳ πνεύματι τὴν δοξολογίαν ἀποπληρῶσαι. Ep. 210, 4.

von Artemon bis auf Paul von Samoſata und die ähnlichen ſpäteren, von welchen ſich aber Sabellius eben ſo weit, ja noch weiter entfernt als ſeine Gegner, wiewol dieſe aus Unkunde bisweilen den Paulus mit ihm zuſammenwerfen *). Sabellius 400
aber erkannte nicht nur die Gottheit in Chriſto, ſondern er that dieſes auf eine ſolche Weiſe, daß im Vergleich mit ihm noch die Athanaſianer judaiſiren. Denn indem dieſe behaupten daß auch im alten Bunde der Sohn ſchon ſei anerkannt worden, ſo heben ſie den weſentlichen Unterſchied zwiſchen Judenthum und Chriſtenthum zum größten Theile auf. Sabellius aber, welcher läugnet daß der Sohn ſchon im alten Bunde vorkomme, und dieſe göttliche Offenbarung für eine neue erſt mit der Erſcheinung Chriſti beginnende erklärt, mußte ſich weit kräftiger gedrungen fühlen das Judenthum für unzureichend zu achten.

Jene Stelle des Dionyſius aber giebt natürliche Veranlaſſung mit einigen Bemerkungen über die Art, wie dieſer angeſehene Lehrer dem Sabellius entgegentrat, auch die Darſtellung der geſchichtlichen Verhältniſſe dieſer Anſicht zu beſchließen, indem wir auf den Anfang derſelben zurükkgehen.

Dieſe ganze Lehrweiſe, wie wir ſie von ihren erſten Anfängen an verfolgt haben, konnte ſich rein für ſich, ohne durch Polemik gereizt zu werden, ſo ausbilden wie geſchehen iſt, indem man lediglich ausging von dem was in den allen Chriſten gemeinſamen Vorſtellungen von Offenbarung durch Chriſtum und Glauben an Chriſtum liegt, ſo wie von dem was Schrift und Geſchichte von den Gaben und Kräften des Geiſtes melden. Daß ſie von Anfang an einen beſtimmten Gegenſaz bil-

*) *Σαβέλλιος δὲ τοῦ Σαμοσατέως Παύλου καὶ τῶν κατ' αὐτὸν ἐκδέδεκται τὴν γνώμην.* Athan. c. Apollin. II, 4. Allein des Athanaſius Anſicht von Paulus ſtimmt nicht mit dem was wir am meiſten authentiſch über ihn wiſſen; und die einzige Uebereinſtimmung zwiſchen ihm und Sabellius könnte nur darin beſtehen, daß beide einen hypoſtatiſch aus der Gottheit heraustretenden *λόγος* läugneten.

det gegen jene nazoräisirende Ansicht, die man, den Buchstaben an sich betrachtet, nicht mehr, sondern nur dann noch gern für
402 christlich halten kann, wenn ein ernster Geist christlichen Lebens ihren Anhängern das Zeugniß giebt, besser zu sein als ihre Lehre, das ist hoffentlich klar. Auch daß dieser Gegensaz beabsichtigt gewesen, kann man schließen daraus, daß Noetus, sobald er angegriffen wurde, sich dieses zum Verdienst anrechnete*); ja es scheint auch als ob er die Wendung, die Erscheinung der Gottheit in Christo auf die Analogie mit allen andern Theophanien zurükkzuführen, vorzüglich deshalb gewählt, um jenen dadurch den Glauben daran leichter zu machen, als er ihnen werden konnte, wenn die eine Thatsache ganz allein da stand. Aber von einem Einfluß gegnerischer Polemik auf die Wahl der Ausdrükke und Formeln ist weder bei Noetus noch Praxeas und Beryllus etwas zu merken; sondern die weitere Entwikklung ging bis auf den Sabellius um so mehr ruhig von statten, als sie ziemlich entfernt vor sich ging von dem Schauplaz frühern theologischer Streitigkeiten. Und auch bei Sabellius, so weit man aus den spärlichen Nachrichten vermuthend zusammenbauen kann, ist es leicht, von den ursprünglichen Formeln diejenigen zu sondern, welche durch die Einwendungen der Gegner und in Beziehung auf sie entstanden sind; welches unstreitig für die innere Freiheit und Consequenz der Ansicht ein vortheilhaftes Zeugniß giebt. Aber woher nun gegen diese ganze Bildung eine
402 Polemik, die keinesweges von denjenigen ausging, denen sie am meisten entgegengesezt war? Wir können sie schwerlich anders als die Polemik der alexandrinischen Schule benennen; denn aus dieser und gleichsam in ihrem Namen trat Origenes auf gegen Beryllus, und Dionysius gegen Sabellius. Von Hippolytus, dem Gegner Noetus, wissen wir nicht von wannen er gekommen ist, und Tertullian hing mit dieser Schule wenigstens nur

*) τί οὖν καινὸν ποιῶ δοξάζων τὸν Χριστόν; Hippolyt. c. Noet. 1.

sehr mittelbar zusammen. Beide aber sind doch erfüllt von denjenigen alexandrinischen Vorstellungen, auf welche es hiebei vorzüglich ankommt, nämlich dem substantiellen Hervortreten des λόγος aus der Gottheit, welches eben die abgeleitete und ebenbildliche Gottheit des Sohnes ausmacht. Damit vertrug sich nicht die Lehre des Beryllus vom zeitlichen Anfang eines gleichsam eigenen Seins der Sohnsgottheit; darum trat Origenes dagegen, sobald er Kenntniß davon bekam. Und noch weniger stimmte dazu die noch vollständiger ausgebildete und mit weiter Verbreitung drohende Lehre des Sabellius. Gegen diese nun wollte Dionysius die schon seit Clemens in der alexandrinischen Schule überlieferte Lehre vertheidigen mit großer kirchlicher Mäßigung auf der einen Seite, indem er es nicht darauf anlegte die pentapolitanischen Christen oder ihre Häupter in den Bann zu thun, aber doch mit großer Heftigkeit auf der andern Seite, wie schon die angeführte höchst leidenschaftliche Stelle zeigt. Durch eben diese Leidenschaftlichkeit hat nun wol die alexandrinische Lehre manches schwierige erhalten, was sie vorher nicht hatte, wiewol doch alles, was Dionysius behauptet, völlig im Geist der Schule seines Ortes war. Aber eben die von ihm stärker 403
hervorgehobene Theorie ist dieselbige, welche hernach Arius vertheidigte gegen Formeln, welche ihm sabellianisch erschienen. Denn um nur eines herauszuheben, wenn die Ungezeugtheit oder Unzeugbarkeit das Wesen Gottes selbst ist *), so ist die gezeugte Gottheit des Sohnes dieses Wesens nicht theilhaftig, also auch nicht aus demselben, sondern entweder aus anderem oder aus nichtseiendem, und, sofern durch das Gegentheil nämlich die Gezeugtheit oder Zeugbarkeit charakterisirt, würde auch das Wesen der Gottheit des Sohnes jenem unähnlich sein. Dies geben

*) Εἰ μὲν γὰρ αὐτὸ ἀγέννητόν ἐστιν ὁ θεὸς, καὶ οὐσία ἐστὶν αὐτοῦ ὡς ἄν εἴποι τις ἡ ἀγεννησία κ. τ. λ. Dionysius bei Eusebius Praep. evang. VII. 18.

auch die Vertheidiger des Dionysius selbst zu, und wenden nur ein, daß man das in der Hitze des Streites gesagte nicht zu genau nehmen müsse*). Allein es stimmt alles mit der Grundvoraussezung zu gut zusammen, als daß diese Vertheidigung viel gelten könnte; zumal auch Arius selbst deutlich genug sagt, daß er nur die in dem alexandrinischen Klerus längst einheimische Lehre aufrecht halten wollte, und späterhin die Arianer sich ausdrüklich auf den Dionysius berufen. Man kann demnach nur mit Recht sagen, daß die alexandrinische Ueberlieferung, indem sie der sabellianischen Trinitätslehre entgegentrat, Arianismus

*) φασὶ τοῦτον ἐν ἐπιστολῇ τὸν μακαρίτην Διονύσιον εἰρηκέναι πώποτε καὶ γεγενῆσθαι εἶναι τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ, μήτε δὲ φύσει ἴδιον ἀλλὰ ξένον κατ' οὐσίαν αὐτὸν εἶναι τοῦ πατρός... καὶ ἔγραψεν· ὁμολογοῦμεν καὶ ἡμεῖς εἶναι τοιαύτην ἐπιστολὴν αὐτοῦ. Athan. de sent. Dion. 4. Das von andern sehr urgirte Bild, daß Vater und Sohn sich verhalten wie Weingärtner und Weinstock, will ich ihm weniger zurechnen, weil er dadurch wahrscheinlich nur im allgemeinen, zwei verschiedene Gleichnisse Christi zusammenfassend, die Ungleichheit als von Christo selbst bezeugt hat darstellen wollen. ἐπειδὴ γὰρ εἰρπεν ἡ Σαβελλίου αἵρεσις, ἠναγκάσθη... τὰ ἀνθρωπίνως καὶ εὐτελῶς περὶ τοῦ Σωτῆρος εἰρημένα ῥίψαι κατ' αὐτῶν. ibid. 9. und vorher οὐ δεῖ δὲ τὰ ἐπ' οἰκονομίᾳ γραφόμενα καὶ γινόμενα, ταῦτα καποτρόπως δέχεσθαι, καὶ εἰς τὴν ἰδίαν ἕκαστον ἕλκειν βούλησιν ibid. 6. Und eben so Basilius von ihm: σχεδὸν γὰρ ταυτησὶ τῆς νῦν περιθρυλλουμένης ἀσεβείας, τῆς κατὰ τὸ ἀνόμοιον λέγω, οὗτός ἐστιν, ὅσαγε ἡμεῖς ἴσμεν, ὁ πρῶτος τὰ σπέρματα παρασχών. αἴτιον δὲ τὸ σφόδρα βούλεσθαι ἀνατεῖναι τῷ Σαβελλίῳ... ᾧ γε τοσοῦτον ἐξαρκοῦν δεῖξαι, ὅτι οὐ ταυτὸν τῷ ὑποκειμένῳ πατρὶ καὶ υἱὸς, καὶ ταῦτα ἔχειν κατὰ τοῦ βλασφημοῦντος τὰ νικητήρια, was ziemlich oberflächlich gesagt ist: denn in dem Sinne, daß ὑποκείμενον das Subjekt im Saz ist, konnte Sabellius dieses sehr gut annehmen, indem auch nach ihm vom Sohne ausgesagt werden kann was vom Vater nicht — ὁ δὲ ἵνα πάνυ ἐναργῶς καὶ ἐκ τοῦ περιόντος κατακρατῇ, οὐχ ἑτερότητα μόνον τῶν ὑποστάσεων τίθεται, ἀλλὰ καὶ οὐσίας διαφορὰν καὶ δυνάμεως ὕφεσιν, καὶ δόξης παραλλαγήν. Ep. 92. Allein alles dieses, selbst οὐσίας διαφορά nicht ausgeschlossen, liegt schon in dem oben angeführten und vielen andern Stellen des Clemens und Origenes.

wurde, offenbar aus Mißverstand des Sabellius, um keine Theilbarkeit des gleichartigen, die sich Arius nur körperlich denken konnte, die aber Sabellius auch gar nicht behauptete, in Gott annehmen zu müssen*), und daß, um die Subordination recht 405
fest zu halten, von der arianischen Seite des Klerus die Theorie von der Hypostasirung des λόγος aufgegeben wurde, damit aller Schein eines μέρος ὁμοούσιον vermieden würde. Je mehr nun aber diese Ansicht, unbewußt verwandt mit der äonisirenden Gnosis, wenn gleich sie bestreitend, sich so entwikkelte daß die Dreiheit ihre wahre Begründung verlor, und der Verdacht sich verstärkte, daß dies zum Hellenismus zurükkführen würde: um desto stärker traten nun andere ursprünglich derselben Schule angehörige dem Arianismus entgegen, und durch diese nun hat sich die kirchlich gewordene Formel der Trinität entwikkelt. Will man nun nicht ein recht bedeutendes Moment übergehen: so wird man wol die geschichtliche Entwikklung so vorstellen müssen. In der alexandrinischen Christologie waren zwei Elemente mit einander verbunden, ohne daß sie je vollkommen in einander gebildet worden wären, Subordination des Sohnes unter dem Vater, und Gottheit des Sohnes als hypostasirten λόγος. Als nun die Offenbarungstheorie des Noetus sich zur vollständigen Trinitätslehre durch Sabellius entwikkelt hatte, ehe noch, denn so scheint es doch, die alexandrinische Ansicht eine eben so genau bestimmte Trinitätslehre aus sich hervorgebracht hatte: so versezte dieses die alexandrinische Schule in eine Gährung, durch welche jene beiden Elemente sich trennten. Die arianische Seite, um die subordinirte Verschiedenheit des Sohnes vom Vater recht fest zu halten, ließ die Vorstellung vom hypostasirten λόγος fahren, damit sie sich noch weiter von der sabellianischen Gleichheit oder 406

*) εἰ δὲ τὸ ἐξ αὐτοῦ καὶ τὸ ἐκ τοῦ πατρὸς ἐξῆλθον καὶ ἦκω ὡς μέρος αὐτοῦ ὁμοούσιον καὶ ὡς προβολὴ ὑπό τινων νοεῖται, σύνθετος ἔσται ὁ πατὴρ καὶ διαιρετὸς καὶ τρεπτὸς καὶ σῶμα κατ' αὐτούς. Arius in dem Briefe an Alexander bei Athan. de Synod. 16.

Identität beider entfernen könnte. Die athanasianische Seite aber, fürchtend daß, wenn der Sohn göttlich solle verehrt werden, und doch anderes Wesens sein als der Vater, die Vielgötterei zum Vorschein komme, hob den hypostasirten λόγος, als die Gottheit im Sohne, wieder recht hervor, wie das in allen Schriften dieser Theologen zu lesen ist, um dadurch eine Wesensgleichheit in der Dreiheit zu erlangen, und ließ soviel als möglich die Unterordnung fahren, jedoch mit Beibehaltung der persönlichen Verschiedenheit, indem sie mit der arianischen Seite den Gegensaz gegen den Sabellius theilte. Wie nun Sabellius den Gegensaz bilden wollte zu allem nazoräischen: so standen beide Arianer und Athanasianer, indem sie sich gegen ihn stellten, auch fast ohne es zu wissen zwischen ihm und der nazoräischen Seite, ohnerachtet beide Parteien jede auf ihre eigene Weise behaupteten, daß Sabellius, um den Erlöser über die nazoräische Ansicht hinauszustellen, auf der einen Seite zwar zu viel thue, auf der andern aber zu wenig. Aber beide, Arianer und Athanasianer, suchten angeblich zwischen diesen beiden einen festen Punkt. Die Arianer, bis dahin beständig unter sich getheilt, konnten nur zur Ruhe kommen bei einer Annahme, welche, von der Gottheit Christi eigentlich nichts übrig lassend, um doch nicht nazoräisch zu sein, an das doketische schweifte. Aber auch die Athanasianer, sofern sie das subordinatianische der alten alexandrinischen Schule nicht ganz aufgeben wollten, mußten sich auf mancherlei Weise den Arianern nähern; außerdem aber, indem sie das was
407 sie die sabellianische Vermischung der Personen*) nannten, zu vermeiden suchten, und deshalb den Unterschied zwischen οὐσία und ὑπόστασις auf das höchste Wesen übertragen wollten, da dieser Unterschied niemals fest genug bestimmt werden konnte, mußten sie immer schwanken zwischen der Annäherung an den Tritheismus und der an den Sabellianismus, wie auch Basilius

*) σύγχυσις, spottweise auch besonders bei Epiphanius συναλοιφή.

ſelbſt es bekennt *). Denn je mehr das Verhältniß von κοινὸν und ἴδιον geltend gemacht wird, um deſto tritheiſcher, am meiſten wenn das κοινὸν nominaliſtiſch behandelt wird, wo zulezt nur eine doch durch das Zeugungsverhältniß ſchon wieder aufgehobene Einheit des Willens und der Macht übrig bleibt; je mehr aber das Ineinanderſein der Hypoſtaſen ſich entwikkelt, um deſtomehr ſabellianiſch. Ja man kann ſagen daß diejenigen welche das Verhältniß der Einheit zur Dreiheit in den athanaſianiſchen Formeln auf jene Weiſe auslegen, weiter von jenen entfernt ſind, welche es auf dieſe Weiſe verſtehen, als dieſe von den Sabellianern. Und nicht nur iſt auf der ſabellianiſchen Seite ein ſolches Schwanken nicht, ſo weit uns die Geſchichte vorliegt; ſondern es wäre auch ſchwer zu begreifen, wie, wenn dieſe Lehrweiſe länger geblühet hätte, ein ſolches Schwanken aus ihren einfachen Elementen hätte entſtehen können. Wogegen es ſchon in der Entſtehungsweiſe der kirchlichen Vorſtellung liegt, daß dieſe zu einer reinen und gleichmäßigen Trinitätslehre nicht ge- 408
deihen konnte. Denn um von der erſten Perſon, die dies gar nicht in demſelben Sinne iſt wie die andern beiden, nichts zu ſagen, ſo konnten auch die zweite Perſon und die dritte einander nicht gleich ſein. Denn der zweiten Perſon lag die Theorie von Hypoſtaſirung des λόγος als einer göttlichen Vollkommenheit zum Grunde, der dritten Perſon aber nicht. Daher auch jene auf eine beſtimmte Weiſe aus der erſten hervorgeht durch Zeugung, was nur wieder unbeſtimmt wird durch die Beſchränkung, daß es keine der menſchlichen ähnliche ſein ſoll; die dritte aber geht auf eine unbeſtimmte Weiſe ἀῤῥήτως hervor, welche nur näher beſtimmt zu werden verſucht durch bildliche Ausdrükke, welche aber bei genauerer Betrachtung wieder durch Beſchränkungen müßten unbeſtimmt gemacht werden. Daher nun auch überall die dritte Perſon, ohnerachtet aller Proteſtationen gegen

*) Ep. 185, 2.

bisher. Je vie ltiger und vielseitiger eine Schrift, die eine Lehre aufstellt, besprochen worden ist, je verschiedenartigere Einwendungen dagegen vorgebracht worden sind, um desto schwerer ist es, das fühlte ich sehr bald, bei einer neuen Durchsicht und Bearbeitung die gänzliche Unbefangenheit zu behalten, ohne welche doch kein Gedeihen möglich ist. Anstatt nur auf die einzelnen Theile se ist und ihr Verhältniß zu einander zu sehen, kurz mit ganzer S a zu sein, wird der Blik immer nach außen jener schwebt einem vor, bald bei der einen er andern; ob nicht hier eine Vertheidigung a und dort eine zurechtweisende Berichtigung, die Einheit und Einfachheit des Werkes leide ich mir dieses vorher so arg gedacht als ich es n würde vorlängst. statt des Versprechen einer Ueberar mir zu geben, den Verleger ermächtigt haben, soviel Exemplare als er nüzlich und nöthig hielt, unverändert in die Welt zu schikken. Ja noch jezt würde ich ihn bitten es so zu halten und mich jenes Versprechens zu entbinden, wenigstens auf einige Jahre hinaus, bis die sich wunderbar kreuzenden Stimmen verhallt wären, und das Buch hinter späteren Erzeugnissen zurükgetreten; aber mir war bange, ich könnte mittlerweile abgerufen werden, und hätte dann nichts mehr für mein Buch gethan. Nun also ich doch an die Arbeit gehen muß, weiß ich mir die nöthige Unbefangenheit und Ruhe dazu nicht anders zu erringen, als dadurch daß ich über gar mancherlei mein Herz vorher ausschütte, und dazu habe ich mir Sie ausersehen. Sie sehen, es ist ein reiner Freundschaftsdienst, den ich von Ihnen verlange; und indem ich Ihnen zumuthe mich anzuhören, will ich gar nicht etwa voraus sezen
257 daß Sie selbst mit meiner Glaubenslehre vollkommen einverstanden wären, oder verlangen daß Sie für sie vor den Riß treten sollen. Ich will Ihnen nur Rechenschaft ablegen, was ich bei dieser zweiten Ausgabe zu thun denke und was nicht und warum, damit, was ich nicht kann, für mich abgemacht

Ueber

seine Glaubenslehre,

an Herrn Dr. Lücke.

(Aus dem Jahrgang 1829 der theologischen Studien und Kritiken.)

Erſtes Sendſchreiben.

Endlich, mein theurer Freund, habe ich mir ſo weit Raum gemacht, daß ich ſagen kann, faſt waren die Federn ſchon geſchnitten und das Papier zurecht gelegt, um an die zweite Ausgabe meiner Glaubenslehre zu gehn. Aber je näher daran, um deſto mehr fühlte ich mich von den Schwierigkeiten der Sache beengt. Sie wiſſen wie ich mich ſchon öfter geäußert über die zweifelhafte Stellung eines Schriftſtellers in ſolchem Falle, und wie ſchwer es ſei zu entſcheiden wie viel er ſelbſt noch dürfe bei einem Werke, welches einmal, ſo wie es iſt, Eingang gefunden hat und ein öffentlicher Beſiz geworden iſt. Indeß dieſes gilt wol mehr von Werken, die dem Gebiete der Kunſt angehören oder daran ſtreifen; und es iſt ein anderes mit eigentlich lehrhaften Schriften. Hätte ich meine Anſicht ganz und gar geändert, und in einem neuen Buche das alte ſtillſchweigend widerlegt oder wenigſtens im einzelnen weſentliche Abänderungen für nöthig erachtet: nun, ſo ſtand es einem andern frei, das alte gegen mich ſelbſt zu vertheidigen, ja es auch aufs neue in ſeiner urſprünglichen Geſtalt in die Welt zu bringen; dies betraf mich gar nicht, ſobald ich nur erklärt hätte, meine Lehre und Anſicht ſei es nicht mehr. Und eben deshalb fühlte ich mich von dieſer Seite frei jede Veränderung vorzunehmen, die mir gut dünken würde. Aber der Schuh drükkte mich anderwärts, und ich ſah mich in einer ganz andern Lage, als in ähnlichen Fällen

bisher. Je vielfältiger und vielseitiger eine Schrift, die eine Lehre aufstellt, besprochen worden ist, je verschiedenartigere Einwendungen dagegen vorgebracht worden sind, um desto schwerer ist es, das fühlte ich sehr bald, bei einer neuen Durchsicht und Bearbeitung die gänzliche Unbefangenheit zu behalten, ohne welche doch kein Gedeihen möglich ist. Anstatt nur auf die einzelnen Theile selbst und ihr Verhältniß zu einander zu sehen, kurz mit ganzer Seele an dem Werke zu sein, wird der Blick immer nach außen abgelenkt. Der und jener schwebt einem vor, bald bei der einen Stelle, bald bei der andern; ob nicht hier eine Vertheidigung anzubringen wäre, und dort eine zurechtweisende Berichtigung, wobei doch immer die Einheit und Einfachheit des Werkes leiden müßte. Hätte ich mir dieses vorher so arg gedacht als ich es nun fand, ich würde vorlängst, statt das Versprechen einer Ueberarbeitung von mir zu geben, den Verleger ermächtigt haben, soviel Exemplare als er nützlich und nöthig hielt, unverändert in die Welt zu schikken. Ja noch jezt würde ich ihn bitten es so zu halten und mich jenes Versprechens zu entbinden, wenigstens auf einige Jahre hinaus, bis die sich wunderbar kreuzenden Stimmen verhallt wären, und das Buch hinter späteren Erzeugnissen zurükgetreten; aber mir war bange, ich könnte mittlerweile abgerufen werden, und hätte dann nichts mehr für mein Buch gethan. Nun also ich doch an die Arbeit gehen muß, weiß ich mir die nöthige Unbefangenheit und Ruhe dazu nicht anders zu erringen, als dadurch daß ich über gar mancherlei mein Herz vorher ausschütte, und dazu habe ich mir Sie ausersehen. Sie sehen, es ist ein reiner Freundschaftsdienst, den ich von Ihnen verlange; und indem ich Ihnen zumuthe mich anzuhören, will ich gar nicht etwa voraus setzen
267 daß Sie selbst mit meiner Glaubenslehre vollkommen einverstanden wären, oder verlangen daß Sie für sie vor den Riß treten sollen. Ich will Ihnen nur Rechenschaft ablegen, was ich bei dieser zweiten Ausgabe zu thun denke und was nicht und warum, damit, was ich nicht kann, für mich abgemacht

sei, und ich es mir bei der Arbeit selbst ganz aus dem Sinne schlagen könne.

Zunächst also muß ich Ihnen gestehen daß mir schon lange und immer störender die Frage eines Freundes in den Ohren geklungen hat, wie ich es denn bei der zweiten Ausgabe mit meinen Gegnern zu halten gedächte. Ich wußte sie nicht abzuweisen, und sie ist doch gar nicht in meinem Sinn. Gegner kenne ich im allgemeinen nur, wo es Absichten gilt und Thaten; der Denker hat nur Mitarbeiter, der Schriftsteller hat nur Leser, und ein anderes Verhältniß kenne ich bei beiden nicht. Hätte ich nun die Absicht gehabt durch mein Buch eine Secte zu stiften oder eine Schule: so könnte ich Gegner haben. Davon weiß ich mich aber völlig frei; und wenn mir hier oder dort einer diese Absicht untergelegt hat, so ist er für mich doch immer nur ein Leser, auf den ich aber freilich einen Eindruck gemacht habe, der mir nicht erwünscht sein kann, weil er nicht wahr ist. Dem Leser aber ist der Schriftsteller zwar schuldig sein Buch so gut zu machen als er irgend kann, aber hernach nichts weiter. Schreibt aber ein Leser etwas über mein Buch: nun wohl, so kehrt sich das Verhältniß um. Er hat kein größeres Recht zu verlangen daß ich ihn lese, wie jeder andere Schriftsteller; und werde ich sein Leser: so bin ich ihm wieder nichts schuldig, als nur das seinige so gut zu nüzen als ich kann. Von irgend einer Art von Pflicht also, Einwürfe zu beantworten, und für die schreibenden Leser wieder ein schreibender zu werden, sehe ich gar nichts ein. Hätte mich also von meinen sogenannten Gegnern einer gründlich überzeugt, etwa daß mein Werk sich selbst aufhöbe, oder daß der Glaube an Gott mit der von mir dargelegten Ansicht nicht consequenter Weise bestehen könne, oder daß ich den christlichen Glauben von der Fantasie abhängig mache, oder — was vielleicht im wesentlichen dasselbe sagen soll — daß ich das Heidenthum wieder in das Christenthum einführen will, oder auch nur daß meine Glaubenslehre sich vollkommen wohl mit dem Papalsystem der

und zu denen ich mich niemals bekennen könnte, ja auch wol solche, von denen ich das gerade Gegentheil gesagt. Wie kommt z. B. unser Delbrück wol dazu, vorauszusezen, meine Lehre würde ja wol auch Wiedergeborne außer der christlichen Kirche annehmen? Ist es wol möglich daß er die einschlägigen Lehrstükke auch nur flüchtig angesehen haben kann? Wie kommt Hr. Rust dazu, aus einer Stelle, worin ich sage, der Gott der Kinderjahre sei mir verschwunden, zu folgern, ich habe die kindische Form der Frömmigkeit festgehalten? Und am Ende will er gar hieraus mein ganzes System erklären! Ein anderer würdiger Mann aber aus der Tübinger Schule will ein vermeintliches Zurükktreten des historischen Christus in meiner Lehre aus etwas folgern, was ich von Christus als λόγος Gottes, noch abgesehen von seiner Erscheinung in einer besonderen Person, soll gelehrt haben. Aber diese ganze Vorstellung kommt bei mir nirgend vor, und unser Freund Nitzsch hat ganz Recht, daß sie zu denen kirchlichen Begriffen gehört, die sich meinem Standpunkt eher entziehen. Vielleicht aber ist dieser Theologe desselben Weges gegangen mit Herrn Prof. Baur, der deshalb, weil ich von einem urbildlichen und einem geschichtlichen in Christo rede, mir einen zwiefachen Christus unterschiebt, einen urbildlichen und ei-
261 nen historischen, und gar den lezten, von dem allein ich doch immer rede, dem ersten tief unterordnet. Ich glaube dies um so mehr, als jener selbige mir auch den Saz unterlegt, der innere Christus habe auch — ich muß dies schon ganz gegen meine Gewohnheit unterstreichen, denn der ganze Accent liegt auf diesem auch — in einer historischen Person erscheinen müssen; als ob auch nur eine Spur von einem inneren Christus vor dem historischen bei mir vorkäme! Doch diese Schule, wo sie auf meine Glaubenslehre zu sprechen kommt, ist außerordentlich reich an solchen Einlegungen und Unterschiebungen. Was ich ausdrükklich gegen dergleichen idealistisches Zeug gesagt habe — vergleichen Sie nur Tübing. Zeitschr. I. S. 251 —, das wird dafür gewendet; und wenn es nicht anders geht, so muß es so

gehen, daß, weil durch das, was ich sage, eine Voraussezung, die Hr. Baur macht, nicht beseitiget ist, eben diese Voraussezung die meinige sein muß. Ja, ich habe in zwei verschiedenen Aufsäzen dieser Schule lesen müssen, nach mir erfolge die Mittheilung der Unsündlichkeit und Vollkommenheit Christi durch Lehre und Beispiel, da ich doch B. II. S. 213 das gerade Gegentheil sage. Wenn mir nun gar solche Säze als die meinigen aufgestellt werden, als, es könne nichts in dem historischen Theile, der Glaubenslehre nämlich, sein, was nicht zuvor in dem idealen oder philosophischen gewesen, oder daß ich drei Momente in der Idee Gottes statuire, von denen noch dazu zwei so schlecht gefaßt sind, daß sie sich nicht einmal ausschließen, oder daß ich von dem über alle Veränderung erhabenen Gott den der Zeit unterworfenen Gott unterscheide: so kann ich gar keinen Beruf fühlen mich in den Streit zu mengen, den diese Herren mit einem Schleiermacher führen, in dem ich mich gar nicht wieder erkennen kann. Und wer so folgern kann, wem alles auf das Leben Christi in uns ankomme, dem müsse der Tod Christi und mit demselben die ganze historische Person Christi überflüssig erscheinen, der hat eine Logik auf die ich mich 262
nicht verstehe. Es thut mir bei der hohen Achtung, die ich für Hrn. Dr. Steudel hege, leid, dasselbe sagen zu müssen von der Art wie er meint mich, hätte ich damals gelebt, mittelst meiner eigenen Lehre in den Muhamedanismus hineinlokken zu können, indem er dem, was ich das Einswerden des sinnlichen und höheren Selbstbewußtseins nenne, den muhamedanischen Sühnebund zwischen beiden substituirt. Diese Instanz verschwindet ja gänzlich, wenn man das liest, was in meiner Einleitung selbst über den Muhamedanismus gesagt ist.

In anderen Fällen weiß ich die Sache nicht zu handhaben, weil mir der Grund des Zwiespaltes, wenn er nicht ein bloßer Wortstreit ist, viel zu tief zu liegen scheint, als daß ich ihn sollte schlichten können. So geht es mir mit Hrn. Dr. Bretschneider. Der Zwiespalt, den er zuerst aufstellt, scheint mir

Tzschirners Briefen eines Deutschen steht; es hat damit ziemlich dieselbe Bewandtniß wie mit dem obigen. Wenn er sagt, das ursprünglichste in der Frömmigkeit sei eben so wenig Gefühl als Wissen oder Thun, sondern die Gesinnung: so scheint er jene drei einander zu coordiniren, die lezte aber als ein innerlicheres und höheres bezeichnen zu wollen. Ich aber stelle, was ich Gefühl nenne, nicht ganz so wie er, sondern eher so wie er die Gesinnung stellt, und bediene mich nur des lezteren Ausdrukks nicht, weil er dem Sprachgebrauch nach eine Färbung überwiegend nach dem praktischen hin an sich trägt. Wenn ich mir aber denke die Neigung eines frommen Menschen, alle seine Affectionen mit dem Gottesbewußtsein zu verbinden und darin gleichsam aufzulösen: so constituirt diese eigenthümliche Gefühlsweise, aus der sich übereinstimmende Denkweisen und Handlungsweisen entwikkeln, offenbar seine Gesinnung. Und so schien denn der Zwiespalt zwischen uns auch sehr leicht beseitigt werden zu können. Wenn ich aber dann wieder sehe, wie auch dieser treffliche Mann zu glauben scheint, das Gefühl gehe immer erst von der Vorstellung aus, und wie er deutlich ausspricht, der lezte Grund des Glaubens bleibe immer die Einsicht in den nothwendigen Zusammenhang der ergriffenen Ideen: so muß ich mich wieder darauf zurükkziehen, daß, was ich unter dem frommen Gefühl verstehe, gar nicht von der Vorstellung ausgeht, sondern die ursprüngliche Aussage ist über ein unmittelbares Existentialverhältniß, und ich finde mich wieder in derselben Opposition, wie gegen Hrn. Dr. Bretschneider. Ich sezе voraus, lieber Freund, daß Sie den frühzeitigen Verlust des freisinnigen und kräftigen Tzschirner eben so innig bedauern als ich, und so trauen Sie mir auch wol zu, daß ich auch Hrn. Dr. Bretschneiders mannichfaltige Verdienste anerkenne. Wenn ich Ihnen also mitzutheilen versuche, was ich von dem Grund der zwischen ihnen und mir obwaltenden Differenz glaube: so werden Sie dies nicht so deuten, als ob ich etwas zum Nachtheil dieser Männer sagen wollte. Es giebt gewiß in unserer

großen Kirchengemeinschaft sehr viele Theologen, welche sich diesem Beruf gewidmet haben, ehe sie an sich selbst viel von christlicher Frömmigkeit erfahren hatten. Daß ich dieses für etwas mangelhaftes halte, kann jeder wissen, der nur einmal in meine Encyclopädie hinein gesehen hat; aber ich sehe auch ein, daß es unvermeidlich ist in der gegenwärtigen Lage der Dinge. Und so ist es ja schön, wenn sich nur in vielen solcher Männer auf Veranlassung ihrer geistigen Beschäftigung mit diesen Gegenständen allmählig eine lebendige christliche Frömmigkeit entwikkelt. Nur sollten sie nicht, was — mit dem seligen Semler zu reden — ihre besondere Geschichte ist, als etwas allgemeines feststellen, wie ein anderer berühmter Theologe geradezu in der Formel gethan hat, die Religion sei eine Tochter der Theologie. Dem müssen ja nothwendig diejenigen widersprechen, die eine fromme Jugend gehabt haben, ehe ihnen ein Gedanke gekommen war an ihren künftigen Beruf, und die also aus ihrer besondern Geschichte wissen daß die Frömmigkeit unabhängig ist von jeder Einsicht in irgend einen Zusammenhang ergriffener Ideen. Diesen Widerspruch lege nun auch ich ein, und thue damit — wenn gleich meine Sprache nicht immer die ihrige ist — nichts anderes als was eine zahlreiche Schule seit mehr als einem Jahrhundert immer gethan hat. Aber sollten wir jener Behauptung nicht alle widersprechen? Wenn man auch jezt nicht mehr im allgemeinen sagen kann daß es den Weisen verborgen bleibe, haben wir nicht alle Ursache Gott zu danken, daß er es vorzüglich den Unmündigen offenbart hat, das heißt denen, deren Frömmigkeit gar nicht weit her sein müßte, wenn sie auf einem complexus von Ideen beruhen sollte? War nicht auch unser Luther ein solcher, und fing erst an über seine Frömmigkeit nachzudenken, als es galt ihren Besiz festzuhalten, so daß seine Theologie offenbar eine Tochter seiner Religion war? Und wie möchte es um unsere evangelische Kirche stehen, wenn nicht das lebendige evangelische Christenthum so tiefe Wurzel geschlagen hätte in dem unspeculativen unphilosophi-

ders ist es mit jener Begründung der Frömmigkeit durch Einsicht in den Zusammenhang ergriffener Ideen. Denn wenn nun, wie jener Verf. sich ausdrükt, das positive durch Philosophie construirt wird, und die Construirenden lange genug auf jene Armen, die gar nicht dahinter kommen können, wie es mit ihrer Frömmigkeit zusammenhängt, herabgesehen: so müssen sie sich am Ende doch unter einander gestehen, daß ihre Speculation das positive nicht würde construirt haben, wenn sie es nicht schon gefunden hätte, und daß also die Frömmigkeit, so wie sie sich wirklich findet, das unbegründete, willkührliche, zufällige, also nichtige ist, womit die Philosophie Ehren halber gar nichts zu thun haben kann. Und kommt dann dieses unglükklicher Weise aus, daß die Philosophie in jenen kältesten Polarkreisen, wohin nur wenige vordringen, allein thront, und daß sich die Frömmigkeit aus den Ideen gar nicht entwikkelt: so ist leider zu besorgen, daß gar viele edle, zumal junge Gemüther aus Ehrfurcht gegen die Philosophie sich der Frömmigkeit ebenfalls entschlagen und sie den nichtwissenden überlassen werden. Für diese nun bleiben immer wir andern, und suchen ihnen ohne Beweis und Ideen, mittelst des alten λόγος ἀναπόδειχτος, ihre Frömmigkeit klar zu machen und zu befestigen; aber für jene, die uns treffliche Hülfe hätten leisten können, wären sie nicht auf diesen Abweg geführt worden, ist es doch jammerschade. Doch ich lenke ein, wovon ich abgeschweift, und frage Sie nun, ob Sie es mehr als ich für thunlich halten, einen so tief eingewurzelten und weit greifenden Zwist, der nur durch die That, durch den Ausschlag der gegen einander strebenden Wirksamkeit beider Partheien erschöpft, oder durch ruhige allmählige Verständigung gelöst werden kann, durch Disputationen von einem einzelnen Punkt aus zu schlichten? Ich bin gewiß, Sie verneinen die Frage, und billigen also mein Schweigen.

Und gewiß werden Sie auch das natürlich finden, daß ich mich nicht verpflichtet finden kann, mich auf die sonderbarsten

Mißverständnisse einzulassen, von denen ich mit dem besten Gewissen behaupten kann, daß ich sie nicht verschuldet habe. Oder meinen Sie, es lohne noch einen besonderen Apparat beizubringen zu meinen ersten Erklärungen, damit niemand weiter glauben könne, durch die absolute Abhängigkeit von Gott werde die menschliche Freiheit aufgehoben? Ich könnte verzweifeln über die Forderung; denn ich weiß mich nicht deutlicher darüber auszudrükken, als ich schon gethan habe. Ich glaube aber auch, es ist jezt weniger nöthig; denn wer da meint die menschliche Freiheit auf solche Weise denken zu müssen, daß sie mit jener Abhängigkeit nicht besteht, der spiegle sich nun an einem würtembergischen Theologen, dessen ich auch schon oben gedacht, und der sich in diesem Streit auf den Punkt gestellt hat zu sagen, daß allerdings in dem Willen der Allmacht, daß außer Gott freie Wesen sein sollten, ein in sich nicht erklärbarer Act göttlicher Selbstbeschränkung liege. Wenn ich gesagt hätte daß dieß folge aus der Verwerfung meiner Ansicht: so würde sich das bekannte Geschrei erhoben haben über sophistische Dialektik oder Consequenzmacherei. Nun aber ein schlichter Mann, dem sein logisches Gewissen zu schaffen macht, sich ein Herz faßt es selbst gerade heraus zu sagen, wird es mir doch erlaubt sein es utiliter zu acceptiren. Und so, denke ich, sind über diesen Punkt die Würfel geworfen, und jeder kann wählen. Wer sich einen Gott denken kann, der Acte der Selbstbeschränkung ausübt, der kann sich dann auch mit einer Freiheit schmeicheln, welche sich über die absolute Abhängigkeit erhebt; wer sich hingegen mit solchen Acten Gottes nicht zu befreunden vermag, wie ich denn meine Unfähigkeit hiezu gern bekenne, der bringe die Vorstellung von einer absoluten Freiheit gegenüber der absoluten Abhängigkeit, dergleichen ich auf keine Weise zugeben kann, zum Opfer. Aber es giebt noch andere Mißverständnisse über diesen Punkt, in Beziehung auf welche ich mich in gleichem Falle befinde. Ich gebe es ja wol Hrn. Dr. Steudel von ganzem Herzen zu, daß wir in Anerkennung unserer Abhängigkeit auch un-

sere Weltansicht bestimmen, und ich hoffe, ein großer Theil meiner Glaubenslehre ist nichts anderes als die Darstellung dieser Weltansicht; ja, wenn es mir noch würde, eine christliche Sittenlehre auszuarbeiten: so sollte diese wol von Anfang bis zu
271 Ende nichts anderes sein, als die Darstellung der unter dieser Anerkennung gefaßten Willensbestimmung. Aber wie nun daraus folgen soll, daß die Frömmigkeit nicht unmittelbarer im Gefühl ihren Sitz habe, als im Willen und im Erkennen, da doch die Frömmigkeit jene Anerkennung selbst ist, fromme Weltansicht aber und Willensbestimmung erst — nach Hrn. Steudels eignen Ausdrükken — aus derselben folgen, das kann ich nicht einsehn. Nur dämmert mir etwas aus der Stelle selbst, die ich im Auge habe *), nämlich, ich könne so mißverstanden sein, als ob nicht die Anerkennung selbst die Frömmigkeit sei, sondern das In dieser Anerkennung Lust und Unlust Hinnehmen und sich dem Schikksal Fügen. Dieses aber ist mir schon eine fromme Willensbestimmung und Handlungsweise; und ich bin mir gar nicht bewußt, irgend wodurch ein solches Mißverständniß veranlaßt zu haben. Oder wenn gar das schlechthin abhängig Sein deshalb bedenklich gefunden wird, weil damit nicht bestehen könnte daß wir als freie Wesen die göttliche Weltordnung zu verwirklichen haben, ferner daß dieses Verwirklichen ein Verhältniß der Wechselwirkung mit Gott sein soll, und eben so daß, wer sich seiner als bloß schlechthin abhängig bewußt wäre — welches bloß aber gar nicht von meiner Fabrik ist —, auch kein Selbst mehr sein könne, was soll ich dazu sagen? Und Hr. Dr. Bretschneider, als er mir entgegnete, das absolute Abhängigkeitsgefühl ohne Idee des Guten könne nur Furcht und Grauen sein, und das Christenthum könne nicht so begründet werden — welches leztere immer nur heißen darf Erklärt werden, denn von einem Begründen ist gar nicht die Rede bei mir —, muß wol vergessen haben, daß es dort eben auf

*) Tüb. Zeitschr. I. S. 100.

eine Erklärung ankam, welche alle Arten von Frömmigkeit unter sich begriff, also auch jene allerniedrigsten, welche sich nur als Furcht und Grauen äußern können. Ich mag nun freilich nicht gern von Gefühl den Ausdrukk dunkel gebrauchen, weil er ein- 272
mal für Vorstellung üblich ist; aber wenn nun auf jener Stufe das Gefühl der absoluten Abhängigkeit, so lange das Etwas noch unbestimmt ist, ein dunkles sein soll: so werden doch noch lange nicht alle dunkeln Gefühle Frömmigkeit, weil sie ja nicht alle eine absolute Abhängigkeit aussagen. Aber freilich, Hr. Bretschneider meint, die absolute Abhängigkeit müsse eben so gut auf Welt bezogen werden können als auf Gott, weil nämlich auch vieles in der Natur keine Gegenwirkung gestatte, und so könnten denn freilich viele dunkle Gefühle dazu kommen Frömmigkeit zu sein, nur nicht in meinem Sinne! Oder könnte wol jemand aus meinen Worten herauslesen daß Frieren oder Schwizen eine absolute Abhängigkeit beweisen? Aber es liegt wol darin, daß Hr. Bretschneider meint, da das Gefühl immer nur eine gegenwärtige Hemmung aussage, so könne es auch immer nur eine relative Abhängigkeit aussagen. Das gilt wol von dem sinnlichen Gefühl, woran sich das geistige entwikkelt; aber nicht von diesem selbst. Noch sonderbarer ist das Mißverständniß, daß, was ich als Hemmung des höhern Lebens bezeichne, erklärt wird als das Ein persönliches oder individuelles Sinnenleben constituiren wollen, beinahe als ob ich das zeitliche Dasein an und für sich für den Abfall erklärte, da ich doch diesen immer nur darin finde, wenn das Gottesbewußtsein ausgeschlossen wird. Doch was soll ich noch einzelnes anführen, wo mir zulezt ein so allgemeines Mißverständniß entgegentritt, als ob die in meiner Glaubenslehre aufgestellte Analyse des Selbstbewußtseins etwas anderes sein wollte als ganz einfach und ehrlich nur empirisch! Denn deshalb wirft mir Hr. Bretschneider meine Theorie der Erbsünde als eine Inconsequenz vor, weil diese wirklich empirisch sei. Sagen Sie doch, ist es wirklich nicht deutlich genug, daß, wo ich von Bewußtsein der

Sünde, von Erlösungsbedürftigkeit, von der Befriedigung welche wir bei Christo finden, rede, ich wirkliche erfahrungsmäßige That-
273 sachen meine, und nicht etwa vor der Erfahrung hergehende Thatsachen des Bewußtseins? Steht es nicht schon vor dem Text im Motto? Steht es nicht schon vor der ganzen Dogmatik in der Encyclopädie? Wahrlich, es wäre mir bei tausend Meilen nicht eingefallen, daß irgend jemand mich anders verstehen könnte; vielmehr war das der Punkt, über den ich in der allervollkommensten Sorglosigkeit war. Und nichts hätte ich mir weniger versehen, als daß ich mit den speculativen Dogmatikern so mannichfaltig zusammengestellt werden sollte, unter denen ich nicht einmal als Dilettant aufzutreten vermöchte, indem ich auch gar nicht darauf eingerichtet bin, in der Dogmatik zu philosophiren. Das soll ich aber durchaus, wie wenig ich auch will. Und wie sonderbar wird es mir aufgedrungen! Man solle ja nicht mein Gottesbewußtsein mit Bewußtsein von Gott verwechseln. Und es findet sich hernach, das Gottesbewußtsein in dem Menschen solle Gott selbst sein. Ich armer! Wenn ich glaube mich der größten grammatischen Schärfe zu befleißigen, schlägt es mir ganz entgegengesezt aus. Wenn aber doch Selbstbewußtsein, Weltbewußtsein, Gottesbewußtsein im Zusammenhang mit einander vorkommen: kann wol mit Recht die eine Zusammensezung anders verstanden werden als die andere? Ist das Weltbewußtsein in dem Menschen auch die Welt selbst? Und wenn ich auch sage, das Gottesbewußtsein sei das Sein Gottes in dem Menschen: muß nicht ein jeder, der mit dem Ausdrukk Allgegenwart einen Begriff verbinden will, ein Sein Gottes in anderem zugeben? Ist aber dieses deshalb Gott selbst? Eben so wenig, als ich mir aufbürden lasse, daß das Sein Christi in uns, wovon Er selbst redet, Er selbst sei. Sie lächeln? als ob ich das auch gesagt haben sollte? Freilich soll ich es auch gesagt haben. Das ist ja eben der ideale Christus, auf den es mir allein ankommen soll, der zugleich das Gottesbewußtsein selbst ist, und der Typus des Menschen wie er sein

soll; wogegen, wenn ich den historischen Christus einschwärze, 274
ich aus diesem — auch durch sonderbare Mißverständnisse und Uebersehungen, die aber schon ein jüngerer Freund fast hinreichend auseinandergesezt hat — nicht mehr zu machen weiß als was etwan Aristoteles auch war. Doch ich bin weit entfernt zu glauben, daß Hr. Prof. Branis sich diesen besonders ausgesucht hat, weil er etwa weiß daß ich auf ihn, wenn von der eigentlichen Speculation die Rede ist, eben nicht am meisten halte. Vielmehr erlauben Sie mir hier noch ein Paar Wörtchen für diesen Mann, dem ich nicht nur Dank schuldig bin, weil er einer der ersten war sich ausführlich mit meiner Glaubenslehre zu beschäftigen, sondern den ich wahrhaft hochschäze, und dem ich vollkommen Recht gegen mich geben würde, wenn ich das behauptete, was er mich behaupten läßt. Nämlich er kann mit Recht von mir verlangen, daß die geschichtliche Form der Erlösung schon mit Christo selbst anfangen, also auch, daß sie in ihm zuerst als minimum gesezt sein soll; aber er kann es doch nur von mir verlangen, so wie es mit der Voraussezung stimmt, die ich einmal als die christliche Grundvoraussezung angenommen, nämlich der Kraft nach ist sie ganz und ausschließend in ihm gesezt, und in seiner Person keine Spur von Erlösungsbedürftigkeit. Diese Voraussezung halte ich aber auch so fest, daß ich mich durch keine einzelne biblische Stelle, die etwas entgegengesezes zu enthalten scheint, irre machen lasse. Der Unterschied zwischen Entwikkelung und Kampf läßt sich sehr fest halten. Aber Kampf mit sich selbst, um eine Ergebung in den Willen Gottes zu erkämpfen, diesen für Sünde zu achten, ist eine Strenge, von der ich mich nicht dispensiren kann, und einen solchen kann ich daher Christo nicht zuschreiben, ohne die Grundvoraussezung zu zerstören. Demohnerachtet war die Erlösung als Thatsache in der That noch Null auch nach der Erscheinung Christi vor seiner darauf gerichteten Thätigkeit, und so blieb sie auch als geschichtliche Erscheinung etwas sehr geringes, so lange Christus auf Erden war. Dies werde ich mich 276

nie weigern zuzugeben; aber es folgt auch gar nichts daraus, was mich irgend beschweren könnte. Denn daß auch die Kraft der Erlösung in Christo ein minimum gewesen sein müßte, das hängt mit meiner Darstellung nicht zusammen; denn nur mit der ihm einwohnenden göttlichen Kraft wird er diese besondere geschichtliche Person. Wer dieses nicht annehmen kann, der kann aber nicht nur das System meiner Glaubenslehre nicht in seine Gesinnung aufnehmen, welches in dieser Beziehung gar nichts eigenthümliches aufstellt, sondern auch das kirchliche System nicht, zu welchem sich doch Herr Branis, soviel ich weiß, mit voller Freiheit bekennt; sondern er muß sich dann zu derjenigen Ansicht wenden, welche allerdings auf eine gemeinsame Erlösung aller durch alle hinausläuft, in der Christus nur einen ausgezeichneten Punkt bildet. Wie aber etwas ähnliches auch jemand für meine Lehre hat ausgeben können, begreife ich noch weniger. — Doch ich kehre zurükk, wovon ich abgeschweift bin. Denn was meine Christologie im allgemeinen betrifft, so genügt es mir schon jeden an das zu verweisen was unser Freund Nitzsch mir bezeugt. Aber jenes Gottesbewußtsein, welches Gott selbst sein soll, wovon ich nichts gesagt habe, jener doppelte Gott, ein unveränderlicher und ein der Zeit unterworfener, wovon ich nichts gesagt habe, und jene drei Momente die ich in der Idee Gottes unterscheiden soll, wovon ich nichts gesagt habe, dies alles, wiewol gar wenig unter sich zusammenstimmend, und mehreres der Art hängt zusammen mit meinem vorausgesezten Pantheismus.

Und über diesen mich zu erklären bin ich freilich schon so oft aufgefordert worden, daß ich die Stimmen nicht überhören kann. Auch will ich mich nicht bloß hinter unseres Freundes Nitzsch Wort schüzen, daß nun einmal das Christenthum zu et-
270 was in gewissem Sinne pantheistischem hinneige. Denn es mag wol etwas sein an der Warnung eines andern Theologen, man solle sich mit dem Worte vorsehen, weil in diesen Tagen die Unwissenheit mit nichts so sehr ihr Spiel treibe. Ich will

nicht gerade behaupten daß es die Unwiſſenheit thut; denn ich weiß daß es nicht angenehm iſt ſo geſcholten zu werden; aber Spiel genug wird damit getrieben. Allein was ſoll ich machen, wenn ich nirgend erfahren kann woher die Vorausſezung eigentlich kommt? Der ſel. Tzſchirner nimmt es als eine bekannte Sache an; denn wo er von dem äſthetiſchen Princip redet — eine Zuſammenfügung, die ich mir freilich auch gar nicht aneignen kann — bin ich doch vorzüglich gemeint, und er ſagt, dieſes ſei vorzüglich zu erklären aus der ſchellingſchen Philoſophie, welche den Pantheismus Spinozas erneuert habe. Eben ſo iſt auch anderwärts geſagt worden, meine wahre Abſicht ſei das Chriſtenthum nach dem Pantheismus, einer mit demſelben ganz unverträglichen Philoſophie, umzudeuten und zu modeln. Wenn das nun einem vorgeworfen wird, der ſo laut und wiederholt geſagt hat, die chriſtliche Lehre müſſe völlig unabhängig von jedem philoſophiſchen Syſtem dargeſtellt werden: ſo müßte doch die Behauptung mit den ſtringenteſten Beweiſen verſehen ſein; und niemand ſollte es auch nur nachſagen, ohne ſich auf dieſe Beweiſe zu berufen. Wenn aber, wozu ich mich nie bekannt habe, als bekannt angenommen wird, ohne daß es irgend jemand bewieſen hätte, was ſoll ich thun? Eben ſo ſchreibt mir Hr. Dr. Bretſchneider eine Abhängigkeit von der ſchellingſchen Philoſophie gemeinſchaftlich mit Hrn. Dr. Marheinecke und Hrn. Haſe zu, und meint, wir zeigten ſie darin daß wir die Weltentwikkelung als eine werdende Perſönlichkeit Gottes betrachteten, item die Gegenſäze des individuellen und abſoluten als Sünde. Ich für mich kann nun doch nichts anderes thun, als proteſtiren, bis man mir zeigen wird, wo eines von beiden in meinen Schriften vorkommt. Die Ausdrükke ſind ſchon gewiß nicht die meinigen, ſondern Hrn. Dr. Bretſchneider müſſen ganz 277
andere vorgeſchwebt haben, die er in dieſe mir völlig fremde Terminologie übertragen hat. Aber dann würde es doch erſt darauf ankommen, die Richtigkeit der Uebertragung darzuthun. Mir iſt nichts bekannt, weder in meinen Aeußerungen über die

Sünde, noch in denen über die Welt, was hiezu auch nur Veranlaſſung hätte geben können. Ein würtembergiſcher Theologe ſchreibt mir die Säze zu, daß das Unendliche, Göttliche ſelbſt das eigentliche Weſen der Dinge ſei und den immanenten Grund ihres Seins und Lebens ausmache. Item, daß das göttliche unendliche Leben aus dem Zuſammenwirken verſchiedener attractiver und expanſiver Kräfte beſtehe. Beide Säze ſcheinen mir gar nicht mit einander zu ſtimmen, wenn nicht etwa das unendliche Göttliche ſelbſt und das göttliche unendliche Leben zwei ganz verſchiedene Dinge ſind. Aber ich bin auch gar nicht in dem Fall, etwa zwiſchen einem von beiden zu wählen; denn es gehört mir keiner von beiden an. Als ich mich aber umſehen wollte, was etwa in den Reden über die Religion zu einem von beiden könnte Veranlaſſung gegeben haben, ſtieß ich ſtatt deſſen gleich auf eine Stelle, worin ganz deutlich ſteht daß in Gott nichts entgegengeſezt, getheilt, vereinzelt ſein kann, und auf eine andere, welche dagegen ſagt daß die Gottheit ihr Werk bis ins unendliche zertheile. Wenn nun mir, der ich dieſes klar und deutlich geſagt habe, jenes, ich weiß nicht woher, beigelegt wird, ohne nach dieſem auch nur zu fragen: was kann ich thun, als jedem anheimſtellen, wieviel er einem ſolchen Berichterſtatter Glauben beimeſſen will. Ein anderer, als er in der Einleitung zur Glaubenslehre die beiläufige Bemerkung lieſt, es könne auch eine pantheiſtiſche Frömmigkeit geben — eine Bemerkung, die ich dem ſchuldig zu ſein glaubte, was ich in den Reden über Spinoza geſagt hatte, von der ich aber ſelbſt bemerke, ſie gehöre gar nicht dahin, weil keine Religionsform pantheiſtiſch ſei —, klatſcht ſein εὕρηκα in die Hände und ruft,
278 was dürfen wir weiter Zeugniß? Was kann ich anderes thun, als den Mann, der auf dieſelbe Bedingung ich weiß nicht was alles ſein müßte neben dem was er iſt, ſeinem etwas wunderlichen Schikkſal überlaſſen? Denn zum Beweiſe auffordern, daran habe ich mit dem einen Mal genug, wenn ich mich nicht noch mehrerer Bücher ſchuldig machen will, die eben ſo wenig zum

Ziele führen möchten, aber gewiß nicht alle eben so schön und kunstreich geschrieben sein würden, als das delbrücksche. Hätten Sie wol gedacht, daß er, nach der Art wie ich ihn aufgefordert hatte mir den Spinozismus, den er im ganzen so gut dargestellt hatte, nachzuweisen, nun doch, daß von diesem nicht die Rede sein könne, zwar ehrlich gestehn, dafür aber mit demselben unbestimmten Hin und her von Pantheismus und All-eins-Lehre zum Vorschein kommen würde, worüber ich mich, wie es in jenem Anhange zu lesen ist, geäußert hatte? Und wie mußte ich mich wundern, meine Erklärung über Gott, wobei ich weder rechts noch links nach irgend einem Philosophen gesehen hatte, sondern ganz einfältig das allen frommen Christen gemeinsame Gefühl gefragt, und dieses nur so zu beschreiben gesucht, daß ich es nicht auf einer andern Seite verlezte, wenn ich ihm auf der einen zu genügen suchte, diese auf einem ganz andern chemischen Wege reproducirt zu sehen aus einer wundersamen Zersezung von Spinoza und Fichte, wobei der eine Bestandtheil von jedem verfliegt, der übrig bleibende des einen aber mit dem übrig bleibenden des andern sich vermöge einer freilich gar nicht erklärten Wahlverwandtschaft verbindet! Mich tröstet nur, daß ich nun wenigstens eben so viel Anspruch habe, ein Ichheitler genannt zu werden, als ein All-Einheitler. Aber ist es auch wirklich dieselbe Erklärung? Kommt auch die Weisheit und die Liebe auf diese Weise heraus? Oder ist unser Delbrück nicht so weit gekommen in meiner Glaubenslehre? Oder meint er etwa, das Ende eigne mir nicht so, sei mir nicht so Ernst, als der Anfang, troz dem was ich über das Verhältniß beider Theile gegen einander gesagt habe? Und die Strophe, die er in meinem Namen gedichtet hat, ist ein besonderer Liebesdienst. Fehlt es etwa an Verherrlichung der göttlichen Gnade in meiner Glaubenslehre? oder habe ich mich nicht eben so gegen alles Muß in Gott erklärt, wie gegen jede Aehnlichkeit mit einer auf Wahl, das heißt auf Schwanken und Unsicherheit gegründeten Freiheit? Aber antworten läßt sich doch hierauf nicht. Denn ich bin eben

kein Dichter, daß ich auch eine Strophe dichten könnte in seinem Namen. Seze ich ihm aber in einem wohlgemeinten herzlichen Briefe, meines Wissens ohne alle Zuthat von Wiz, auseinander, was mir unangemessen erscheint und inconsistent in seiner Vorstellung von Gott: so antwortet er mir gedrukkt und nennt mich doch wieder einen spinozischen Wizling, was ich wenigstens nicht in der Art eines guten einfältigen Menschen finden kann. Und wenn Delbrück von Ewigkeit geschaffen haben und gar nicht geschaffen haben für einerlei erklärt: so verräth das so wenig Bekanntschaft mit der Sache, daß auch um deswillen die Verhandlungen weiter fortzusezen nicht thunlich ist. Doch wohin bin ich gerathen? Ich wollte eigentlich gar nicht von diesem Ihrem ehemaligen Collegen reden, weil es in jedem seiner sieben Abschnitte vieles giebt von gleichem Schlage wie das hier erwähnte, und es weder lohnen kann, noch erfreuen, dieselbe Operation so oft zu wiederholen. Nur eine Warnungstafel möchte ich hier noch aufstellen. Wenn Delbrück für das Christenthum oder eigentlich schon für den Monotheismus fordert daß die Welt nicht nur ein Werk Gottes, sondern auch ein zufälliges Werk Gottes sei — seine geliebte Glaubensregel scheint dies freilich völlig frei zu lassen —, so sollen also alle diejenigen Pantheisten heißen, welche sich nichts zufälliges in Gott denken können. In diesem Sinne wird dann bald der größte Theil der denkenden Christen mit mir pantheistisch sein. Aber wie nun, wenn diese zu Herrn Delbrück sagen, Wir können nicht anders, als den, der in Gott etwas zufälliges postulirt, für einen Atheisten halten? Nicht freilich bezüglich auf jene Erklärung, welche auch den Fetisch unter dem Namen Gott befassen, sondern auf die welche nur das allervollkommenste Wesen bezeichnen soll? Und so wäre es denn am Ende auch für Hrn. Delbrück am besten, wenn wir uns mit solchen Wörtern lieber gar nicht befaßten, die ich wenigstens so ungern handhabe, weil sie überall einen Flekken zurükklassen, nicht nur da wohin sie geworfen werden, sondern auch da woher sie kommen. Ich

aber bin in dieſe Verdammniß des Pantheismus gerathen durch meine Reden, lediglich deshalb weil ich den Verächtern der Frömmigkeit dieſelbe gern überall und auch da zeigen wollte, wo ſie ſie am wenigſten ſuchten, und am liebſten an dem Mann, deſſen Speculation damals anfing von einigen auf eine höchſt verkehrte Weiſe vergöttert zu werden, während andere ihn auf das härteſte verdammten, deſſen ächt menſchliche, von innen heraus milde, höchſt anſprechende Perſönlichkeit, deſſen tiefe Gemüthsrichtung auf das höchſte Weſen hingegen faſt niemand beachtete. Wäre ich nun ein vorſichtiger Mann geweſen, der ſeinen Leſern alles ſchlimme zutraut: ſo hätte ich wol ein Plätzchen gefunden, um ihnen zu ſagen, wie wenig dennoch in meinen Worten Veranlaſſung läge mich für einen Spinoziſten zu halten. Aber wie ich nun bin, fiel mir eben das nicht ein; wofür nun ſeitdem ſchon ſo manch liebes Mal nicht ſowol ich geſtraft worden bin, denn mir hat es nicht ſonderlich was gethan, als vielmehr das Publikum, welches immer der leidende Theil iſt bei unnüzem Geſchrei. Das freilich wäre eine harte Strafe, wenn mein Buch wirklich nicht wenig beigetragen hätte, dem reißenden Hange zur All-Einheitslehre ſeine noch fortdauernde Schwungkraft mitzutheilen, weil das nämlich ganz gegen meinen Willen geſchehen wäre. Aber ich glaube das auch nicht; ſo viel aber weiß ich, daß es wenigſtens etwas beigetragen hat, um den Strom der Spötterei zu hemmen, und wenn auch nur einzelne Seelen aus dem tödtenden Indifferentismus herauszureißen, und ihnen die Augen für die, ſo Gott will, dennoch wahre und ächte Frömmigkeit zu öffnen. Mit dieſem Reſultat bin ich zufrieden und achte es für einen göttlichen Segen, ſo daß mir noch keinen Augenblikk leid gethan hat das Buch geſchrieben zu haben. Ja ich ſehe wol, es mußte zu dieſem Ende größtentheils ſo ſein wie es iſt, ſelbſt den vornehmen Ton nicht ausgeſchloſſen, welcher darin vorherrſcht und ſich mit gutem Erfolg der falſchen Vornehmigkeit einer frivolen Negativität entgegen ſtellte. Durch meine Glaubenslehre aber bin ich in den Ver-

dacht des Pantheismus gerathen lediglich wegen des Kanons deſſen ich vorher erwähnte. Darum erlauben Sie mir über dieſen noch ein Paar Worte. Sie wiſſen, lieber Freund, ich habe mir von Anfang an die Aufgabe ſo geſtellt, das in der chriſtlichen Kirche entwikkelte Gottesbewußtſein, wie wir es alle in uns tragen, in allen ſeinen Aeußerungen ſo darzuſtellen, daß es in jedem einzelnen Momente möglichſt rein erſcheine, und ſo daß die einzelnen Beſtimmungen, die auf dieſe Weiſe entſtehen, ſich auch zuſammenſchauen laſſen und eben ſo zu Einem ſtreben, wie das Gefühl ſelbſt doch immer daſſelbe iſt, mag es ſich nun verbinden mit dem Bewußtſein unſerer Willensfreiheit, oder mit unſerem Bewußtſein des Naturzuſammenhanges, oder mit dem der geſchichtlichen Entwikkelung. Rein aus dieſer Faſſung der Aufgabe iſt meine dogmatiſche Gotteslehre zu erklären. Wer dabei an irgend eine Philoſophie denkt, der muß ſich nothwendig verwirren, und dieſe Verwirrung merke ich denn auch faſt in allen etwas ausführlichen Kritiken. Ja ſchon dagegen muß ich proteſtiren, daß ich, wie unſer Freund Nitzſch — der Mann, von dem ich übrigens am liebſten ſowol gelobt werde als getadelt unter allen die ſich mit meiner Glaubenslehre beſchäftiget — ſich ausdrükkt, das beſondere chriſtliche in ein allgemeines reli-
202 gióſes Wiſſen aufzunehmen ſuche. Ein ſolches könnte, nach meiner Anſicht, nichts anderes ſein als eine Abſtraction von dem chriſtlichen. Iſt aber etwa unter jenem Ausdrukk doch ein ſpeculatives Wiſſen um Gott gemeint: ſo bleiben dieſe beiden bei mir immer außer einander, weil ſie — ſo iſt meine Ueberzeugung —, wenn ſie gleich zuſammen ſtimmen müſſen, doch nicht zuſammen gehören und nicht durch einander beſtimmt werden. Ich bin mir auf das beſtimmteſte bewußt von jener Regel nirgend auch nur um eine Linie abgewichen zu ſein; ſondern aus ihr ſind nicht nur meine Säze, ſondern auch meine Kritiken der bisherigen Formeln allein hervorgegangen. Denn dieſe freilich haben mir nie genügt, und wenn man die ſeit den lezten hundert Jahren übliche Behandlung der Lehre von den göttlichen

Eigenschaften Kirchenlehre nennen will — wie ich denn hiegegen nach meinem eignen Sprachgebrauch nichts einwenden kann —: so weiß ich auch in der Geschichte meiner Bildung von keiner Annäherung an dieselbe, sondern nur von immer bestimmterer Entfernung. Diese Säze sind ein Gemisch von leibnizisch-wolfischer rationaler Theologie und von sublimirten alttestamentischen Aussprüchen, unter welchen beiden sich das wahrhaft christliche fast nur verliert. Die Unhaltbarkeit derselben, wenn man die moralischen und metaphysischen Eigenschaften zusammenstellt, hat es am meisten verschuldet, daß der französische Atheismus unter uns Eingang fand; denn wo man unter uns von Gott nichts wissen wollte, war immer mehr die herrschende Darstellung gemeint, als die Idee selbst. Das ist die Erfahrung, die sich mir seit meinem Knabenalter immer tiefer eingeprägt hat. Ich nun habe niemals zu meiner Frömmigkeit, weder um sie zu nähren, noch um sie zu verstehen, irgend einer rationalen Theologie bedurft, aber eben so wenig auch der sinnlich theokratischen des alten Testamentes. Darum bildete sich mir mein eignes Verständniß immer in der Polemik gegen jene Methode, wenn sie irgend diesen Namen verdient, weiter aus. Wäre ich nun nicht in das 283
akademische Lehramt gekommen, was ich gar nicht erwarten konnte, wie ich es auch nie vorher gewünscht hatte, nun so hätte ich auch diesen Theil meiner Dogmatik für mich behalten und verbraucht als Richtschnur für meine Lehrweise auf der Kanzel; wie denn auch die Spuren davon schon in meinen früheſten Predigten deutlich genug zu finden sind. Nun aber mußte sie doch einmal endlich hervortreten. Fragen Sie mich aber, ob nicht nach diesem eignen Bekenntniß der erste Abschnitt meiner Gotteslehre doch eigentlich zu demjenigen individuellen gehöre, welches zwar in der Kirche sein möge, dem aber nach meiner eigenen Theorie doch kein Plaz in der Dogmatik gebühre: so verneine ich die Frage. Ist jene Behandlung wirklich Kirchenlehre: nun wohl, so sei die meinige immerhin heterodox; aber ich bin fest überzeugt, es ist jene divinatorische Heterodoxie, die schon noch

zeitig genug, wenn auch gar nicht gerade durch mein Buch, und wenn auch erſt lange nach meinem Tode, orthodox werden wird. Wie ſehr es auch jezt ſcheint, als wolle auf der einen Seite die Philoſophie ſich des Chriſtenthums bemächtigen und es mit Gewalt an ſich reißen: das geſunde Leben unſerer Kirche wird doch immer mehr alle menſchliche Speculation in ihr eigenthümliches Gebiet zurükkweiſen. Wie viele unſerer wohlgeſinnteſten Geiſtlichen auch zur Sprache des alten Teſtamentes und zum Predigen aus dem alten Teſtament zurükkkehren: es wird ſich doch auch auf dieſem Gebiet immer mehr bewähren daß in Chriſto das alte vergangen iſt und alles neu worden. Und wie viele Theologen, die ich brüderlich begrüße, und vor denen ich die größte Achtung hege, es auch noch verſuchen mögen an der alten Methode zu puzen und zu feilen: es wird ſich doch immer mehr zeigen, daß Formeln, die zuſammengehören ſollen, und die doch nicht zuſammen leben wollen, auch nur todte Formeln ſein
284 können, und daß eine Gotteslehre, welche ihre Farben größtentheils aus der vorchriſtlichen Zeit nimmt, und was die Zeichnung betrifft bei irgend einer Philoſophie in die Schule gegangen iſt, ſich nicht für eine richtige Darſtellung des chriſtlichen Bewußtſeins geltend machen kann. Darum bleibe ich bei meiner Methode, und gebe ſie getroſt, auch was dieſen Theil betrifft, für eine chriſtliche Glaubenslehre, und glaube nicht daß eine Proteſtation hiegegen einen bedeutenden Erfolg haben wird. Aber freilich Wünſche haben mir die auf dieſem Gebiet entſtandenen Irrungen für die zweite Ausgabe meiner Glaubenslehre erregt, die mich viel und lange beſchäftigt haben, die ich aber doch, alles wohl überlegt, mir ſelbſt nicht gewähren kann. Doch für heute haben Sie genug anhören müſſen; verſparen wir das auf nächſtens.

Zweites Sendschreiben.

Also von meinen Wünschen für die zweite Ausgabe wollte ich Sie unterhalten. Hoffentlich haben Sie Sich meinen etwas flüchtigen Ausdrukk gleich richtig gedeutet, und erwarten nichts anderes, als eine freundschaftliche Rechenschaft von Ueberlegungen, die ich vorher angestellt, von Entwürfen, die ich gemacht, von denen ich aber doch hernach fand daß sie sich nicht ohne großen Nachtheil anführen ließen. Ich nannte das Wünsche, indem ich mich in die Stelle meiner Leser sezte; und dies liegt ja wol vorzüglich dem ob, der ein Recht haben will ihnen so wenig Rechte einzuräumen als ich mir neulich merken ließ.

Das erste nun ist etwas sehr altes. Schon als ich zuerst das Werk ausarbeiten wollte, habe ich lange geschwankt, ob ich den einzelnen Theilen die Stellung geben sollte, die sie nun haben und auch, wie Sie hoffentlich bald sehen werden, für jezt noch behalten, oder ob ich sie umkehren sollte, mit dem jezigen zweiten Theil anfangen und mit dem ersten schließen. Wäre es nicht auch ganz natürlich und anständig gewesen für einen Theologen, der durchaus von der reformirten Schule herkommt und dies auch selbst in dem gegenwärtigen Zustande der Union gar nicht glaubt in Abrede stellen zu dürfen, wenn ich mich hierin dem heidelbergischen Katechismus näher angeschlossen hätte? Freilich sind ein Katechismus und eine Dogmatik zwei gar verschie-

dene Dinge; um so eher aber glaubte ich, es könne an und für sich nicht schaden, für die Dogmatik von etwas Gebrauch zu machen, was ich grade am Katechismus als solchem tadle. Denn die Jugend, für welche der Katechismus zunächst bestimmt ist, kann die Erlösungsbedürftigkeit nicht so empfinden, weder aus eigner Erfahrung, noch aus allgemeiner Menschenkenntniß. Aber das Grundgefühl eines jeden mündigen und zur Klarheit gekommenen Christen muß doch dieses alte sein, daß in keinem andern Heil und kein anderer Name den Menschen gegeben ist, wobei eine große Verschiedenheit der Vorstellungsart allerdings immer noch statt finden kann. Und wäre nicht hiervon auszugehn und von hier aus alles andere zu betrachten das natürlichste und ordnungsmäßigste für mich gewesen, da ich so bestimmt ausgesprochen habe daß Christen ihr gesammtes Gottesbewußtsein nur als ein durch Christum in ihnen zu Stande gebrachtes in sich tragen? Dabei würde nun die eigentliche Lehre von Gott keineswegs zu kurz kommen; aber der Vater wäre zuerst in Christo geschaut worden. Die ersten bestimmten Aussagen über Gott würden gewesen sein, daß er durch die Sendung Christi das Menschengeschlecht erneuert und sein geistiges Reich in demselben stiftet, also auch die ersten göttlichen Eigenschaften wären Weisheit und Liebe gewesen; und so wäre die ganze Lehre eben so wie jezt vertheilt vorgekommen, nur in umgekehrter Ordnung. Denn wie zu dem frommen Selbstbewußtsein des Christen das Bewußtsein der Sünde immer noch als Element mitgehört, so hätten sich aus demselben ebenmäßig die Vorstellungen der göttlichen Heiligkeit und Gerechtigkeit als dazu gehöriges Gottesbewußtsein entwikkelt: was aber jezt das erste ist, der Abschnitt der größtentheils die sogenannten metaphysischen und natürlichen Eigenschaften Gottes abhandelt, wäre das lezte gewesen.

483 Das ist die Anlage, lieber Freund, zwischen der und der gegenwärtigen ich lange unentschieden geblieben bin; und ich hatte wol Ursache genug jezt auf dieselbe Frage zurükkzukom-

men. Denn wie die jezige mißverstanden worden ist, sehe ich deutlich genug; meine Kritiker sind größtentheils von der Voraussezung ausgegangen, ein solches Werk müßte in einem Antiklimax fortschreiten. Oder ist etwa nicht die Einleitung, mit der ich doch nichts anderes beabsichtigte, als eine vorläufige Orientirung, die, genau genommen, ganz außerhalb unserer Disciplin selbst liegt, als die eigentliche Hauptsache, als der rechte Kern des Ganzen angesehen worden? Und nächstdem offenbar der erste Theil! Aus dem Charakter der Säze in der Einleitung ist geschlossen worden, daß meine Dogmatik eigentlich Philosophie sei, und daß sie das Christenthum, wenn meins nämlich eines sei, demonstriren oder deduciren wolle; und aus dem ersten Theile haben sie sich vorzüglich den Pantheismus construirt. Denn in diesem hat das seinen Siz, was auch unser Nitzsch als eine gewisse Hinneigung des Christenthums zu dieser Vorstellungsart bezeichnet. Nächstdem ist dann ihnen zufolge noch in dem Abschnitt von der Sünde etwas von meiner Denkungsart wirklich enthalten; alles übrige ist nur ein Außenwerk, ein Anfang, um die Kirchenlehre, die man einmal nicht umgehen kann, jener Philosophie, so gut es sich thun ließ, zu assimiliren. So ist die Sache ja angesehen worden fast überall; und da doch niemand gern so gänzlich mißverstanden wird: so werden Sie es mir nicht verdenken, daß es mir fast leid that diese Stellung durchgeführt zu haben. Tadeln konnte ich mich freilich nicht eigentlich; denn wie hätte ich mir träumen lassen können, daß man von einer solchen Voraussezung ausgehen würde, da doch ein wissenschaftliches Werk kein Gastmahl ist, wobei man auf einen gewissen Rausch durch das vorangeschikkte trefflichste Getränk rechnet, um dann geringeres Gewächs noch leidlich anzubringen. Ich war mir sogar bewußt, das meinige 484
treulich gethan zu haben, damit eine solche Ansicht nicht aufkäme, indem ich ja deutlich genug gesagt hatte, der erste Theil gehöre zwar zum Gebäude selbst, aber doch nur als Eintritt und Vorsaal, und die Säze desselben seien, so wie sie dort gegeben

werden könnten, eigentlich nur unausgefüllte Rahmen, und bekämen ihren wahren Gehalt nur durch die Beziehung auf das was erſt hernach vorgetragen werde. Warum ſollte ich nicht dieſem Verhältniß zufolge berechtigt ſein dieſes ganze Geflecht von Sätzen bis dorthin zu verſparen, wo ſie gleich in ihrer vollen Bedeutung hervortreten können? Gewiß iſt doch daß eine Allmacht, von der ich nicht weiß welches ihr Ziel iſt und wodurch ſie in Bewegung geſezt wird, eine Allwiſſenheit, von der ich nicht weiß wie ſie die Gegenſtände ihres Wiſſens ſtellt und ſchäzt, eine Allgegenwart, von der ich nicht weiß was ſie ausſtrahlt und was ſie an ſich zieht, nur unbeſtimmte und wenig lebendige Vorſtellungen ſind; ganz anders aber, wenn in dem Bewußtſein der neuen geiſtigen Schöpfung die Allmacht, in der Wirkſamkeit des göttlichen Geiſtes die Allgegenwart, im Bewußtſein göttlicher Gnade und Wohlgefallens die Allwiſſenheit ſich kund giebt. Nun wollte ich freilich, auch wie das Buch jezt iſt, die Leſer auch nicht einmal vorläufig mit jenen dürftigen Vorſtellungen abſpeiſen, ſondern ich ſezte voraus, und habe auch nicht ermangelt es zu ſagen, daß das fehlende jeder in ſeinem unmittelbaren Selbſtbewußtſein auf irgend eine Weiſe mitbrächte, und alſo keiner ſich würde verkürzt finden, wenn er auch daſſelbe in der Geſtalt des Dogma hier erſt ſpäter erhielt. Aber wenn doch alle ſolche Winke verloren waren, weil, wie geſagt, ſo viele an dem Buche theilnahmen und auch theilnehmen ſollten, die nichts mitzubringen hatten, was ſie nicht erſt von der Dogmatik empfangen hätten: warum ſollte ich nicht das Werk lieber gleich mit der Darſtellung des vollen chriſtlichen Bewußtſeins anfangen? Wenn jezt ſo manche achtungswerthe und auch ſehr beachtete Stimme warnt, man ſolle ja nicht meinen, mein Gott ſei der Gott des chriſtlichen Glaubens: ſo muß ich eben denken bei einigen, daß ſie, von der Einleitung und dem erſten Theile als einem ihnen fremdartigen und ungewohnten Getränke gleichſam betäubt, in dem zweiten das ihnen ſonſt wohlbekannte und geläufige nicht mehr recht heraus ſchmekken

konnten, bei andern, daß ihnen der zweite Theil sich zu kirchgläubig zu geberden schien, als daß sie sich hätten entschließen können es genau mit ihm zu nehmen, zumal es sie verdroß, daß einer, von dem sie nun einmal anderwärts her glaubten, er sei noch weiter von dem kirchlichen entfernt als vielleicht sie selbst, doch diesen Mantel mit einem gewissen natürlichen Geschikk zu tragen wisse. Denn daß sie es beide bei den prophetischen Lehrstükken hernach doch wieder genau nahmen, wie schnell sie auch das frühere überschlagen hatten, das verdanke ich der natürlichen Neugierde des den Tod fürchtenden Kindes in uns. Diese Art der Behandlung des Buches wäre nun bei der umgekehrten Stellung nicht möglich gewesen. Keiner hätte dann verkennen können daß die Darstellung des eigenthümlich christlichen Bewußtseins wahrhaft und wirklich der eigentliche Zwekk des Buches sei. Ja ich glaube selbst, wenn die Einleitung ganz eben so geblieben wäre, und sich durch diese für sich allein bei manchen ein Verdacht hätte einschleichen können, als sei es hier auf eine philosophische Construction abgesehen: so würde dieser bei dem eigentlichen Anfange des Werkes selbst wieder verschwunden sein, weil die Einleitung sich von einem solchen Anfang als etwas ungleichartiges weit stärker abgesondert hätte. Daß alsdann auch die Säze des jezigen ersten Theiles, die in ihrer dermaligen Gestalt wol verdienten als ein bloßes Außenwerk zulezt aufgeführt zu werden, wenn sie wirklich erst hinter der Christologie und der Lehre von der Kirche und nach der Entwikklung der göttlichen Liebe und Weisheit aufträten, einen wärmeren 486
Farbenton haben und ebenfalls im eigenthümlich christlichen Licht erscheinen würden, wäre ein unverkennbarer und sicherer Vortheil gewesen. Hätte nun vollends die gefährliche Einleitung noch stärker und ausdrükklicher von dem Werke selbst gesondert werden können: so würde dann gewiß dem schlimmsten und grellsten Mißverständniß, daß nämlich meine Glaubenslehre eine speculative Tendenz habe und auf einem speculativen Grunde ruhe, möglichst vorgebeugt worden sein.

Ich gestehe Ihnen daß ich nicht nur lange mit Liebe an dieser Anordnung gehangen habe, sondern daß mir diese Liebe niemals vergangen ist, und ich durch die gegenwärtige Gestalt des Buches meiner Neigung ein großes Opfer gebracht habe. Eines Theils wäre es alsdann viel nothwendiger geworden, bei jedem einzelnen Lehrstükk auf das christliche Centrum des Selbstbewußtseins zurükk zu gehn, und mithin würde auch der eigenthümliche Charakter des Buchs viel schärfer an jeder Stelle herausgetreten sein. Andern Theils hätten meine Zuhörer etwas erhalten, das ihnen meine Vorträge nicht nur wiederholt, sondern sie ihnen ergänzt hätte. Wenn wir überlegen, mein lieber Freund, wie wenige von denen, welche vor uns auf den Bänken sizen, hernach in einem eigentlich wissenschaftlichen Zuge bleiben, und wie kalt und trokken einem leider nur zu großen Theil die Anwendung dessen, was sie als Dogma aufgefaßt haben, auf der Kanzel geräth: so müssen wir wol merken daß unsere Einrichtung des Studiums und ihr künftiger Lebensgang sich nicht für einander schikken. Wie wenig ich deswegen denen beistimme, welche meinen, wir trügen überhaupt zu viel Dogmatik vor, wissen Sie, so wie auch, daß ich nicht viel halte von einer sogenannten praktischen Dogmatik, an welches System sie sich auch anschließen möge. Eben so wenig möchte ich rathen unseren dogmatischen Vorlesungen selbst eine ganz andere Richtung
587 zu geben und mit der Auseinandersezung der Glaubenslehren den ascetischen Gebrauch derselben zu verbinden, oder gar sie zu einem collegium pietatis zu machen. Vielmehr darf diesem Zeitraum des akademischen Studiums unserer Theologen der rein wissenschaftliche Gehalt nicht verkümmert werden, weil wir vorzüglich dazu berufen sind diesen Keim überall hervorzulokken und zu pflegen, und darum wüßte ich auch meine dogmatischen Vorlesungen nicht eben viel anders einzurichten als ich von jeher gethan. Aber von meinem Buche hätte ich gewünscht es möchte dieses in einem höhern Grade als es der Fall ist, und nicht nur durch seine ganze Anlage, sondern auch bei dem ein-

zelnen leisten, nämlich gegen die ausschließliche Vertiefung in den systematischen Zusammenhang bewahren, und immer wieder das Bewußtsein hervorrufen, daß die Säze nur das abgeleitete sind und der innere Gemüthszustand das ursprüngliche. Ich hätte gewünscht es so einzurichten, daß den Lesern möglichst auf jedem Punkt hätte deutlich werden müssen, daß der Spruch Joh. 1, 14 der Grundtext der ganzen Dogmatik ist, so wie er dasselbe für die ganze Amtsführung des Geistlichen sein soll. Wie es jezt ist, gehören hiezu Combinationen, die ich, so einfach sie auch sind, doch, wie ich leider sehe, nicht von allen erwarten kann. Wenn überall wissenschaftlicher Geist und religiöse Erregung gleichen Schritt halten müssen in theologischen Productionen: so glaube ich zwar mir das Zeugniß geben zu können, daß an meinem Buche, sofern ich es als That, als Handlung ansehen kann, das eine so viel Antheil hat als das andere; aber wenn ich dasselbe von ihm sollte rühmen können als Werk, so müßte auch die Wirkung nach beiden Seiten hin eine gleichmäßige sein, und dies kann ich, wie es jezt ist, nicht glauben, bin aber überzeugt daß bei jener Anordnung ich mich diesem Ziel um ein bedeutendes mehr würde genähert haben.

Dennoch mußte ich davon abstehen, eine solche Verbesserung auf diesem Wege zu suchen. Zwei Gründe hielten mich davon zurükk mit einer für mich unüberwindlichen Gewalt; indeß da der eine nur eine Grille ist und der andere gewiß nur eine Unfähigkeit: so tröste ich mich um so leichter damit, daß früher oder später ein anderer kommen wird, der diese bei weitem vorzüglichere Stellung mit Lust und Glükk durchführt.

Die Grille, mein Lieber, ist eine sehr starke Abneigung eben gegen jene Form des Antiklimax. Wenn die göttliche Weisheit und Liebe mir so wenig bedeuteten, wie es in einer pantheistischen Dogmatik — wenn ich nämlich das Wort in dem Sinne nehme, wie es gegen mich und andere als Vorwurf gebraucht wird — nicht anders sein kann: würde es mir nicht möglich gewesen sein ihnen die jezige Stellung zu geben, so wie ich

mich wol gehütet hätte mein beſtes gleich vorn weg zu nehmen. Hätte ich aber, da ſie nicht pantheiſtiſch iſt, die andere Stellung gewählt, ſo hätte ich den Schluß machen müſſen mit den natürlichen Eigenſchaften Gottes. Und wenn gleich wahr iſt daß auch dieſe ſich dann hätten anders vortragen laſſen, ſo würde mir auch dies nur dann zu einiger Milderung gereicht haben, wenn ich die Darſtellung hätte ſehr zuſammen drängen dürfen. Nach einer vollſtändigen Darſtellung der Lehre von der Erlöſung und dem Reiche Gottes würde es mir kaum anders möglich geweſen ſein, als alle Lehrſtükke des jezigen erſten Theils ſehr kurz zu behandeln. Und eben dies wäre unſtreitig ein gar nicht unbedeutender Nachtheil geweſen, nicht gerade für das Buch an und für ſich betrachtet, auch nicht in ſeinem Verhältniß zu meiner Perſon als Abbild meiner Anſicht, wol aber in Bezug auf die gegenwärtigen Bedürfniſſe unſerer Kirche; und ich würde nicht glauben meinem Beruf genügt zu haben, wenn ich dieſem Theil etwas bedeutendes abgezogen hätte. Sie haben hier eine ſchwierige und eben deshalb vielleicht auch lange Herzenserleichterung zu erwarten; aber ich kann ſie Ihnen nicht erſparen.

Wenn Sie den gegenwärtigen Zuſtand der Naturwiſſenſchaft betrachten, wie ſie ſich immer mehr zu einer umfaſſenden Weltkunde geſtaltet, von der man vor noch nicht gar langer Zeit keine Ahndung hatte: was ahndet Ihnen von der Zukunft, ich will nicht einmal ſagen für unſere Theologie, ſondern für unſer evangeliſches Chriſtenthum? Ich ſage für unſer evangeliſches; denn ein romaniſtiſches kann man freilich immer haben. Wenn man mit dem Schwerdt drein ſchlagen kann gegen die Wiſſenſchaft; wenn man im Beſiz aller äußern Hülfsmittel ſich einzäunen kann gegen allen Angriff geſunder Forſchung, und nun drinnen eine gebietende Kirchenlehre aufſtellen, die allen draußen wie ein weſenloſes Geſpenſt erſcheint, dem ſie aber doch huldigen müſſen, wenn ſie einmal ordentlich begraben ſein wollen: ſo braucht man ſich freilich nichts anfechten zu laſſen, was

irgend auf diesem Gebiet geschehen mag. Aber das können wir doch nicht und wollen es auch nicht, und darum müssen wir uns mit der Geschichte behelfen, wie sie sich eben entwikkeln wird. Und deshalb will mir nun nichts anderes ahnden, als daß wir werden lernen müssen uns ohne vieles behelfen, was viele noch gewohnt sind als mit dem Wesen des Christenthums unzertrennlich verbunden zu denken. Ich will gar nicht vom Sechstagewerk reden, aber der Schöpfungsbegriff, wie er gewöhnlich construirt wird, auch abgesehen von dem Zurükkgehn auf die mosaische Chronologie und troz aller freilich ziemlich unsichern Erleichterungen welche die Auslegung schon herbeigeschafft hat, wie lange wird er sich noch halten können gegen die Gewalt einer aus wissenschaftlichen Combinationen, denen sich niemand entziehen kann, gebildeten Weltanschauung? und das zu einer Zeit, wo die Geheimnisse der Geweiheten nur in der Methode und in dem Detail der Wissenschaften liegen, die großen Resultate aber sehr bald allen helleren und umsichtigen Köpfen auch im eigentlichen Volke zugänglich werden! Und unsere neutestamentischen Wunder, denn von den alttestamentischen 490
will ich gar nicht erst reden, wie lange wird es noch währen, so fallen sie aufs neue, aber von würdigern und weit besser begründeten Voraussezungen aus, als früherhin zu den Zeiten der windigen Encyclopädie, unter das Dilemma, daß entweder die ganze Geschichte, der sie angehören, sich muß gefallen lassen als eine Fabel angesehen zu werden, von der sich gar nicht mehr ausmitteln läßt, wie viel geschichtliches ihr eigentlich zum Grunde liegen mag, und dann erscheint das Christenthum vor allem andern als nicht aus dem Wesen Gottes, sondern aus Nichts geworden, oder wenn sie wirklich als Thatsachen gelten sollen, werden wir zugeben müssen, daß, soferne sie wenigstens in der Natur geworden sind, auch Analogien dazu in der Natur gesucht werden. Und so ist es auch hier wieder der Begriff des Wunders, der in seiner bisherigen Art und Weise nicht wird fort bestehen können. Was soll dann werden, mein lieber Freund?

Ich werde diese Zeit nicht mehr erleben, sondern kann mich ruhig schlafen legen. Aber Sie, mein Freund, und Ihre Altersgenossen, so viele deren mit uns gleichen Sinnes sind, was gedenken Sie zu thun? Wollt ihr euch dennoch hinter diesen Außenwerken verschanzen, und euch von der Wissenschaft blokiren lassen? Das Bombardement des Spottes, welches dann auch von Zeit zu Zeit erneuert werden wird, will ich für nichts rechnen; denn das wird auch euch, wenn ihr nur Entsagung genug habt, wenig schaden. Aber die Blokade! die gänzliche Aushungerung von aller Wissenschaft, die dann, nothgedrungen von euch, eben weil ihr euch so verschanzt, die Fahne des Unglaubens aufstekken muß! Soll der Knoten der Geschichte so auseinander gehn; das Christenthum mit der Barbarei, und die Wissenschaft mit dem Unglauben? Viele freilich werden es so machen; die Anstalten dazu werden schon stark genug getroffen, und der Boden hebt sich schon unter unsern Füßen, wo diese düstern Larven auskriechen wollen, von enggeschlossenen religiösen Kreisen, welche alle Forschung außerhalb jener Umschanzungen eines alten Buchstaben für satanisch erklären. Aber diese können wol nicht ausersehen sein zu Hütern des heiligen Grabes, und ich kann mir Sie und unsere gemeinschaftlichen Freunde und deren Schüler und Nachfolger nicht unter ihrer Zahl denken. Soll ich, wenn einmal jener Streit zwischen der freien unabhängigen Wissenschaft und unserer Glaubenslehre ungeschlichtet bleiben müßte, noch ein Paar Auswege nicht sowol vorschlagen, als vielmehr nur vorlegen? denn betreten sind sie schon genug. Versucht es, ob ihr euch dessen was uns bisher das eigentliche Christenthum gewesen ist, des Glaubens an eine göttliche Offenbarung in der Person Jesu, aus welcher alle immer aufs neue ein kräftiges himmlisches Leben schöpfen können und sollen, entschlagen könnt, und euch den Jesum gefallen lassen, der schon seit geraumer Zeit mit allen Ehren bald als Weiser von Nazareth, bald als simpler Landrabbiner umgeht, und zwar die neue Synagoge, die sich so wunderbarer Weise zu

christlichen Kirche erweitert hat, fast ohne es zu wollen, gestiftet und das Centrum ihrer Lehre, den Glauben an ihn selbst, hinter dem doch nichts ist als die Fantasmagorien, die sich mittelst geistiger Hohlspiegel bewirken lassen, leider gewissermaßen geduldet, aber doch für seine Zeit gar schöne Sachen gesagt hat, die man immer noch als Motto gebrauchen kann, um unsere heilsamen und vornehmen Gedanken daran zu knüpfen. Wollt ihr euern Glauben an ihn darauf beschränken, daß ihr euch mit einspannt, um ihn noch länger bei Ehren zu halten und, da es um eine neue Centralfigur und ein neues Spruchbuch immer eine mißliche Sache ist, das Geschäft der Volksbildung und Ethisirung noch länger an diesem Faden fortzuleiten: so werdet ihr immer, wenn jene Tage hereinbrechen, mehr Entschuldigung haben, als jezt. Und solches Einlenken fängt schon an auch auf geschichtlichem Wege leicht genug gemacht zu werden. Oder werden nicht die Ebioniten schon laut genug gerühmt als die 492
ächten Christen, die sich von der sentimentalen Mystik des Johannes und der dialektischen des Paulus glükklicherweise entfernt gehalten haben? Indessen es giebt noch einen andern Ausweg, der freilich, was das geschichtliche betrifft, eben nicht weit von jenem abgeht, aber er ist viel höher angelegt, und so stattlich, daß man von da aus auf jenen eben so sehr als auf die bisherige Heerstraße mit einem höhern Bewußtsein herabschauen kann. Das ist eben der, lieber Freund, auf dem ich auch gesehen worden sein soll, es ist aber nur mein Gespenst gewesen, mein Doppelgänger; ich meine die speculative Theologie. Die großartigen Säze, auf die es uns hier vorzüglich ankommt, daß göttliche und menschliche Natur an sich gar nicht getrennt sind, daß die göttliche Natur die Wahrheit der menschlichen Natur ist, und die menschliche Natur die Wirklichkeit der göttlichen Natur, verhalten sich zu den Fundamenten jener Behandlungsweise ohngefähr wie der philosophische Tiefsinn zu der Sprüchwörterklugheit des gemeinsten Lebens; und wenn ich lese daß in der Person Jesu Christi diese Einheit Gottes mit dem Menschen of-

fenbar und wirklich ist als ein Geschehensein: so denke ich, das kann ein schöner und wahrer Ausdrukk sein für unsern Glauben. Wenn ich dann aber lese daß diese Wahrheit ihre Gewißheit hat in dem Begriff der Idee Gottes und des Menschen oder im Wissen: so lasse ich der Tiefsinnigkeit der Speculation volle Gerechtigkeit widerfahren, aber ich bleibe immer wieder dabei, daß ich sie nicht anerkennen kann als den Grund der Gewißheit meines Glaubens an jene Wahrheit. So daß, wenn die beiden ersten Säze in der That meine Philosophie darstellten, was ich aber gar nicht etwa gesagt haben will, so wäre der dritte Saz höchstens eine Formel, welche aussagt wie sich diese Philosophie mit jenem Glauben verträgt. Niemals aber werde ich mich dazu bekennen können, daß mein Glaube an Christum von dem Wissen oder der Philosophie her sei, sei es nun diese oder irgend eine andere. Und wenn ich mir nun die immer mehr herannahende Krisis denke, und stelle mir vor, wenn ich nicht wollte alle Wissenschaft aus meinem Lebensgebiet ausschließen, müßte ich dann nothwendig zwischen einem von beiden wählen, entweder die Entstehung des Christenthums mit in die unendliche Sammlung der gemeinen Erfahrung hinein zu werfen, welche sich selbst der Wissenschaft als rohen Stoff hingiebt, auf daß sie daran ergehen lasse was recht ist, so sie es anders der Mühe werth hält diesen Gegenstand aus der ganzen Masse besonders herauszuheben, oder meinen Glauben von der Speculation zu Lehn zu nehmen, welche ihn dann auch verfechten mag gegen die Naturwissenschaft, der sie ja ebenfalls die Regel giebt und sie ihrer allgemeinen Construction unterwirft: so wüßte ich wahrlich nicht, zu welchem von beiden ich greifen wollte. Für mich allein würde ich gleich das lezte wählen, wiewol ich freilich auch fürchte, die beste Freudigkeit würde mir doch verloren gehen, wenn ich mir nun nähere Rechenschaft darüber geben sollte, wie denn nun jene Wahrheit von der absoluten Kindschaft Gottes in der Person Jesu ihre Gewißheit im Wissen habe, und es ahnet mir daß dabei für die geschichtliche Person

des Erlösers doch nicht viel mehr übrig bliebe, als bei jener ebionitischen Ansicht auch heraus kommt. Aber wenn ich mich in der Gemeinde betrachte und vorzüglich als Lehrer: so werde ich auf die entschiedenste Weise von dieser Seite fort und auf die entgegengesezte hinüber gezogen. Der Begriff der Idee Gottes und des Menschen, das ist freilich ein köstliches Kleinod, aber nur wenige können es besizen, und ein solcher Privilegirter will ich nicht sein in der Gemeine, daß ich unter Tausenden den Grund des Glaubens allein habe. Hier kann mir nur wohl sein in der völligen Gleichheit, in dem Bewußtsein daß wir alle auf dieselbe Weise von dem einen nehmen und dasselbe an ihm haben. Und als Wortführer und Lehrer in der Gemeine könnte ich doch unmöglich mir die Aufgabe stellen, alt und jung ohne Unterschied den Begriff der Idee Gottes und des Menschen beizubringen; und so wäre in Ansehung auch der gemeinsamen Angelegenheit selbst eine Kluft befestigt zwischen mir und den übrigen, die nicht zu übersteigen wäre. Ich müßte ihren Glauben als einen grundlosen in Anspruch nehmen, und könnte ihn auch nur als einen solchen stärken und befestigen wollen. Kurz die speculative Theologie bedroht uns mit einem den Aeußerungen Christi, welcher will, sie sollen alle von Gott gelehrt sein, gar nicht gemäßen Gegensaz esoterischer und exoterischer Lehre; die Wissenden haben allein den Grund des Glaubens, die Nichtwissenden haben nur den Glauben und erhalten ihn daher wol nur auf dem Wege der Ueberlieferung. Läßt hingegen jene ebionitische Ansicht nur wenig von Christo übrig: so ist doch dieses wenige allen gleich zugänglich und erreichbar, und wir bleiben dabei bewahrt vor jeder immer doch ins römische hinüber spielenden Hierarchie der Speculation. Das eine ist eben so wenig als das andere unser Weg. Wenn die Reformation, aus deren ersten Anfängen unsere Kirche hervorgegangen ist, nicht das Ziel hat, einen ewigen Vertrag zu stiften zwischen dem lebendigen christlichen Glauben und der nach allen Seiten freigelassenen, unabhängig für sich arbeitenden wissen-

schaftlichen Forschung, so daß jener nicht diese hindert, und diese nicht jenen ausschließt: so leistet sie den Bedürfnissen unsrer Zeit nicht Genüge, und wir bedürfen noch einer andern, wie und aus was für Kämpfen sie sich auch gestalten möge. Meine feste Ueberzeugung aber ist, der Grund zu diesem Vertrage sei schon damals gelegt, und es thue nur Noth, daß wir zum bestimmteren Bewußtsein der Aufgabe kommen, um sie auch zu lösen. Am ersten fehlt es nicht: gemahnt ist jeder genug, und zwiefach aufgefordert zur Lösung etwas beizutragen ist jeder der an beiden zugleich, am Bau der Kirche und am Bau der Wissenschaft, irgend einen thätigen Antheil nimmt.

Dies, mein lieber Freund, ist ganz vorzüglich der Standpunkt meiner Glaubenslehre. Wie ich fest davon überzeugt bin, so glaubte ich es auch darstellen zu müssen nach bestem Vermögen, daß jedes Dogma, welches wirklich ein Element unsers christlichen Bewußtseins repräsentirt, auch so gefaßt werden kann, daß es uns unverwikkelt läßt mit der Wissenschaft. Dies war nun auch besonders meine Aufgabe bei Bearbeitung der Lehren von der Schöpfung und Erhaltung, auf welche leztere sich hernach gerade in dieser Hinsicht meine Darstellung der Wunder bezieht und so auch des Wunders aller Wunder, nämlich der Erscheinung des Erlösers. Selbst diese hoffe ich, und zwar ohne Nachtheil des Glaubens, so gestellt zu haben, daß die Wissenschaft uns nicht den Krieg zu erklären braucht. Muß sie die Möglichkeit zugeben, daß noch jezt Materie sich balle und im unendlichen Raume zu rotiren beginne: so mag sie auch zugeben, es gebe eine Erscheinung im Gebiet des geistigen Lebens, die wir eben so nur als eine neue Schöpfung, als reinen Anfang einer höheren geistigen Lebensentwikkelung erklären können. Haben wir nicht nöthig innerhalb des thatsächlichen bestimmte Grenzen zu ziehen zwischen natürlichem und absolut übernatürlichem; und ich kann nicht einsehen daß uns etwas dazu nöthigte: nun so können wir der Wissenschaft auch frei lassen, alle uns interessirenden Thatsachen in ihren Tiegel zu nehmen und

zu sehen was für Analogien sie dazu findet. Sie sehen, lieber Freund, dies ließ sich nicht bequemer entwikkeln, als in der Ordnung, der ich wirklich gefolgt bin, und die ich aus demselben Grunde auch jezt beibehalte; und Sie werden mir auch gern zugeben, daß es mir nicht hätte gemüthlich sein können, nachdem ich schon in der Darstellung des eigentlich christlichen begriffen gewesen wäre, hernach noch diese Gegenstände auf eine solche Weise zu behandeln. Ich will mein Werk nicht rühmen, auch nicht behaupten daß jeder es gerade so machen müsse; Sie wissen daß ich darauf niemals erpicht gewesen bin; aber das glaube ich sagen zu können, wer heut zu Tage unsere Glaubenslehre bearbeitet, und es nicht in diesem Sinne thut, der läßt entweder alles beim alten, so daß er eigentlich nichts thut, und der Herr ihn nicht wachend findet, wenn er kommt, oder er führt uns auf einen von jenen beiden bedenklichen Abwegen.

Aber wir werden es nicht mit der Naturwissenschaft und Weltkunde allein zu thun haben; sondern es droht uns von der Geschichtsforschung und von der Kritik, die wir doch beide auch in unserem Geschäft selbst nicht entbehren können, die gleiche Gefahr. Wissen Sie schon was der lezte Ausspruch sein wird über den Pentateuch und den alttestamentischen Kanon überhaupt? Hoffen Sie daß die bisherige Behandlung der messianischen Weissagungen und nun gar der Vorbilder noch lange Zeit Glauben finden wird unter denen, in welchen sich eine gesunde und lebendige Anschauung geschichtlicher Dinge gebildet hat? Wenn ich die Zeichen der Zeit recht verstehe, kann ich es nicht glauben. Einige unserer Theologen, der würdige Steudel an der Spize, thun zwar redlich das ihrige; aber ich fürchte daß mit feinen Distinctionen nicht viel auszurichten sein wird in der Sache; und auch unser Freund Sack, der diesem Gegenstande einen so großen Raum gegönnt hat in seiner Apologetik, und ihn mit so vieler Liebe und Treue bearbeitet, wird doch, fürchte ich, nicht für gar lange Zeit gearbeitet haben. Der

Glaube an eine bis zu einem gewiſſen Zeitpuncte fortgeſezte beſondere Eingebung oder Offenbarung Gottes in dem jüdiſchen Volk iſt ſchon bei dem gegenwärtigen Stande der Unterſuchungen über die jüdiſche Geſchichte ſo wenig jedem zuzumuthen,
497 und es iſt mir ſo wenig wahrſcheinlich daß er am Schluß dieſer Unterſuchungen mehr Stüzen werde bekommen haben, daß es mir ſehr weſentlich ſchien, auf das beſtimmteſte auszuſprechen, wie ich es eben ſo deutlich einſehe als lebendig fühle, daß der Glaube an die Offenbarung Gottes in Chriſto von jenem Glauben auf keine Weiſe irgend abhängig iſt. Wenn unſere Glaubenslehre eine Sammlung oder ein Syſtem von Entſcheidungen ſein ſollte über alle wahrhafte oder angebliche Offenbarungsthatſachen, dann müßte ſie freilich auch hierüber etwas entſcheiden; da ſie aber doch nur Rechenſchaft geben ſoll von dem chriſtlichen Glauben an und für ſich, ſo müſſen wir uns auch dieſe Laſt nicht auflegen. Das Bedürfniß muß doch immer von innen entſtehen, und wir brauchen dazu kein prophetiſches Wehe; und ich glaube, der ſoll noch kommen, der ſich zur richtigen Beantwortung der Frage, Wo aber ſoll ich hingehn? unſprünglich durch das Studium der altteſtamentiſchen Weiſſagungen hätte leiten laſſen. Ja, ich will noch mehr ſagen als, ſo viel ich mich erinnere, irgendwo in meiner Glaubenslehre ſteht, nicht einmal einen Juden der damaligen Zeit, der auf dem Wege geweſen wäre zu glauben, würde ein beſtimmter Verdacht, daß jene Weiſſagungen auf Jeſum nicht paſſen, vom Glauben zurükkgehalten haben. Dieſe Ueberzeugung, daß das lebendige Chriſtenthum in ſeinem Fortgange gar keines Stüzpunctes aus dem Judenthum bedürfe, iſt in mir ſo alt, als mein religiöſes Bewußtſein überhaupt. Für ein freudiges Werk kann ich dieſes Beſtreben, Chriſtum aus den Weiſſagungen zu beweiſen, niemals erklären; und es thut mir leid, daß ſich noch immer ſo viel würdige Männer damit abquälen. Eben deshalb kann ich aber auch nicht umhin zu vermuthen daß immer etwas falſches mit dabei zum Grunde liegt, und daß es wenigſtens

einem Mangel an frischer Zuversicht zu der innern Kraft des Christenthums zuzuschreiben ist, wenn man auf diese äußeren Beweise einen großen Werth legt. Oft jedoch ist diese Theorie auch nur ein Zweig einer allgemeinen Anhänglichkeit an das unvollkommene Wesen und die dürftigen Elemente des alten Bundes, der wir uns billig entschlagen sollten, wir, die wir im Besiz des vollkommneren sind. Und ich glaube, sie wird uns auch nicht sehr zum Vortheil gereichen in jener bevorstehenden Krisis. Für mich wenigstens hat es keine volle Wahrheit, was unser Freund in seiner Apologetik sagt, daß das prophetische Wort auch jezt noch, und für den Christen, der mitten im Glauben steht, eine unerschöpfliche Quelle von Belehrung und Erkenntniß sei. Ich fürchte, je mehr wir uns, statt die reichen Gruben des neuen Bundes recht zu bearbeiten, an das alte halten, um desto ärger wird die Spaltung werden zwischen der Frömmigkeit und der Wissenschaft. Darum glaubte ich auch, es sei meine Pflicht ganz gerade herauszugehn mit meiner Ansicht, nicht nur von dem Werth der Weissagungen für den Glauben, sondern auch von dem Verhältniß der alttestamentischen Offenbarung zu der in Christo, und, was so genau damit zusammenhängt, von der Einheit der alttestamentischen und neutestamentischen Kirche.

Und, um auch dieses gleich dazu zu nehmen, was wird uns die Kritik noch bringen in Bezug auf unsern neutestamentischen Kanon? Wehren wollen Sie ihr gewiß eben so wenig als ich. Wer wollte sich auch nicht freuen daß die sonst zerstreuten Andeutungen über den Character unseres johanneischen Evangeliums einmal in der tüchtigen Gestalt einer kritischen Hypothese hervorgetreten sind? Dieses nun konnte wol keinen andern Ausgang nehmen. Aber was meinen Sie, wie lange es dauern wird, bis allgemein anerkannt wird, was Hr. D. Schulze über den Matthäus freilich nur gar zu kurz vorgetragen hat, was sich aber gewiß in größerer Ausführlichkeit noch viel überzeugender darlegen läßt? Und sollten wir nicht auch

mit mehreren Briefen auf die Zweifel, welche früher darüber in der Kirche obgewaltet, zurükkommen? Wesentliches können wir nichts dabei verlieren; Christus bleibt derselbe, und der Glaube an ihn bleibt dasselbe; aber mit unserer Lehre vom Kanon und von der Inspiration, als einer besonderen Wirkung des Geistes in Bezug auf den Kanon, werden wir uns doch wohl besinnen müssen, daß wir nichts hineinbringen, was mit allgemein anerkannten Resultaten einer historischen Forschung streitet. Es wird immer sehr schwierig sein, den Grundsaz aufzustellen, alles was in den heiligen Schriften enthalten ist sei göttliche Lehre, und dabei nicht bestimmen zu können, welches diese heiligen Schriften sind, und welches die Grenze zwischen ihnen und anderen. — Doch dies könnte mich noch weiter abführen von meiner eigentlichen Rechenschaft; ich wollte nur bemerklich machen, wie auch die Stellung sowohl als die Behandlung der Lehre von der Schrift — von welcher es mich übrigens wundert, daß ich ihretwegen nicht stärker bin angefochten und der Annäherung an den Katholicismus beschuldigt worden, und daß auch sie unsers Delbrücks Herz nicht um ein weniges erweicht hat gegen mich — ganz auf demselben Grundsaz beruht, die Glaubenslehre nicht zu gestalten, als ob es nur darauf ankäme in einer fortlaufenden Ueberlieferung alles bisherige möglichst zu erhalten und weiter zu geben, sondern in Momenten wie dieser mit vorherrschender Berükksichtigung der, wie mir scheint, unvermeidlichen nächsten Zukunft. Freilich nicht, um irgend etwas zum Wesen des evangelischen Christenthumes gehöriges Preis zu geben oder auch nur zu verstekken; aber um bei Zeiten uns alles dessen zu entledigen, was offenbar nur Nebenwerk ist und auf Voraussezungen beruht die nicht mehr gelten können, damit wir uns nicht in einen unnüzen Streit verwikkeln, in welchem hernach viele leicht die Hoffnung aufgeben möchten, auch das Wesen erhalten zu können. Sie sehen, dieser Punkt hängt nicht mehr so unmittelbar mit meiner Grille zusammen, wie der erste; sondern so viel nur will ich in dieser Beziehung sagen, daß ich

nicht etwa, auch wenn ich mit dem zweiten Haupttheil hätte anfangen wollen, die Lehre von der Schrift, als von dem eigentlichen Grunde des Glaubens, hätte voranschikken können.

Nehmen Sie nun alles zusammen: so hoffe ich, Sie werden meine Grille nicht so ganz verwerflich finden, sondern mich loben, daß ich sie glükklich durchgesezt. Aber mit meiner Unfähigkeit, fürchte ich, werde ich einen schweren Stand bei Ihnen haben. Ich habe nämlich etwas sehr gern erreichen wollen in meiner Glaubenslehre, habe es aber nur sehr unvollkommen vermocht, und fürchte, ich würde es noch weit weniger vermocht haben, wenn ich die andere Stellung gewählt hätte. Nun fürchte ich nicht etwa Ihre Strenge darüber, daß ich nicht gekonnt habe was ich wollte; sondern vielmehr, ob Sie nicht sehr mißbilligen werden daß ich es überhaupt gewollt, und mich mit dem schlechten Trost entlassen, das Mißlingen sei nur eine gerechte und unvermeidliche Strafe für das schlechte Vorhaben. Wenigstens bin ich meiner Sache nicht sicher mit Ihnen; denn wir haben den Gegenstand lange nicht besprochen.

Darüber besorge ich keinen Zwiespalt unter uns, daß es weder christlich ist noch heilsam, die sogenannten Rationalisten, wenn auch freundlich und mit guter Art, aus unserer Kirchengemeinschaft herauszunöthigen; und es ist schmerzlich, wenn Männer von mildem Charakter und wohlbegründetem Ansehn das wahre Interesse der Kirche so weit verkennen, daß sie sich in einen solchen Angriffskrieg hineinziehen lassen. Tritt nun eine einseitige Tendenz so stark hervor, als hierbei geschehen ist: so ist es meine, ich weiß nicht, soll ich sagen Art oder Unart, daß ich aus natürlicher Furcht das Schifflein, in dem wir alle fahren, möchte umschlagen, so stark als es bei meinem geringen Gewichte möglich ist auf die entgegengesezte Seite trete. Und da genügt mir nun nicht nur irgend wie zu erklären, wie bereitwillig ich meinerseits bin die würdigen Männer, die man so nennt, in unserer Kirchengemeinschaft zu behalten: sondern ich möchte auch gern zeigen, daß sie mit ihrem guten Rechte

darin sein und bleiben können. Mein Versuch, das häretische zu construiren und zu beschränken, so wie die bestimmte Unterscheidung des heterodoxen vom häretischen — ein Gegenstand der fast ganz vernachlässigt zu werden pflegt, fast als ob er durch die völlig veraltete Untersuchung über die Fundamentalartikel schon abgemacht wäre — und außerdem noch manches andere anderwärts gesagte, alles dieses hat dieselbe Abzweckung. Aber ich wollte nicht nur im allgemeinen recht viel Raum machen innerhalb des kirchlichen im Gegensaz gegen beide Parteien, die jede von ihrem Brennpunkt aus ihn immer mehr zu verengern suchen, so daß wirklich Gefahr entsteht daß er sich doch theile; sondern meine Absicht war auch im einzelnen so viel möglich an allen Hauptpunkten nachzuweisen, nicht nur wie viel Raum noch sei zwischen den kirchlichen Thesen und den ihnen gegenüberstehenden häretischen, sondern auch wie viel freundliche Zusammenstimmung das innerhalb dieses Raumes dem orthodoxen und heterodoxen gemeinsame noch zulasse. Je mehr wir uns in dieser Stellung halten, um desto leichter wird sich dann der Wahrheit nach ermitteln lassen, wie viel eigentlich Streit sei um die Gesinnung, die jezt von beiden Seiten oft ziemlich voreilig, wie mir scheint, angefochten zu werden pflegt. Dies ist mir aber nicht nach Wunsch gelungen, und ich sehe schon deutlich genug, der Fehler liegt schon in der Einleitung. Ich habe schon dort, wo es nur darauf ankam das charakteristische des Christenthums in dem Centralbeziehungspunkte desselben aufzuzeigen, den Begriff der Erlösung viel enger zusammengezogen als nöthig gewesen wäre, so daß fast nur die strengere 502 Ansicht davon übrig bleibt. Der Heidelberger Katechismus, der so unmittelbar von dem christlichen Grundgefühl ausgeht, hat mich zu fest gehalten in den Banden seiner funfzehnten Frage und was folgt. Doch ich sollte mich fast scheuen dies zu sagen; denn da ich vorzüglich jener Darstellung wegen beschuldigt worden bin, daß es mir nur um einen idealen Christus zu thun sei: so könnte es am Ende geschehen, daß auch der

gute Katechismus wegen seiner constructiven Frage, Was für einen Mittler und Erlöser müssen wir dann suchen? noch nachträglich mit mir zugleich für einen Gnostiker erklärt würde. Nun bin ich aber überzeugt, wenn ich auch in der Einleitung die Klippe glükklich vermieden hätte, und dafür wird denn die zweite Ausgabe zu sorgen haben: so würde ich doch in denselben Fehler verfallen sein, wenn die Darstellung selbst gleich mit diesem Mittelpunkte begonnen hätte; und so hoffe ich denn nur indem ich auch für die zweite Ausgabe die bisherige Ordnung beibehalte, mich meinem Ziel in dieser Hinsicht etwas mehr zu nähern.

Doch vielleicht lächeln Sie über meine ganze Herzenserleichterung, wie gutwillig ich damit meinen Kritikern und sogenannten Gegnern ins Garn laufe. Allein wenn auch einige von ihnen nun sagen, es müsse wol um den einzigen Vorzug, den sie meinem Buche noch zugestanden, nämlich eine Art von systematischem Zusammenhange, auch nicht sonderlich stehen, wenn es mir an und für sich so gleichgültig wäre auch das hinterste zum vordersten zu machen: so mag es drum sein! Gedichte liebe ich freilich nicht, die man beliebig bei jeder Zeile anfangen kann und dann vorwärts oder rükkwärts gehn, mögen sie nun griechisch sein oder deutsch; und bei philosophischen Systemen würde ich solche Veränderungen in den Gliedern und Rotten der Säze auch nicht für thunlich halten, so weit ich als Dilettant darüber urtheilen kann. Aber eine Dogmatik wird niemals ein Gedicht, wenn sie auch in ihrem Urheber noch so wenig Wahrheit 503
hat; und ein philosophisches System soll sie auch nicht sein, und wenn auch ihr Verfasser übrigens noch so philosophisch ist. Darum kann es nicht nur mit ihr eine andere Bewandtniß haben; sondern ich könnte so kekk werden zu behaupten daß es ein Vorzug einer Dogmatik sei, wenn sie eine solche Umstellung verträgt. Denn es ist ein Zeichen, daß sie sich in ihren Schranken hält, und nichts sein will als eine bequeme und geschikkte somit auch den Beweis der Vollständigkeit in sich tragende

Anordnung deſſen was an und für ſich doch gleichzeitig gegeben iſt und wechſelſeitig durch einander bedingt. Hat man dann nur den rechten Punkt getroffen: ſo muß es gleichgültig ſein, ob man ſich zuerſt nach dieſer oder zuerſt nach jener Seite hin bewegt. Und warlich, ich will lieber jenen ganzen Ruhm verlieren, als ſo damit mißverſtanden werden, als ob ich das Kunſtſtükk hätte machen wollen, das Chriſtenthum irgend woher zu deduciren! Das erſte Mal wäre es doch gewiß daß ſo etwas jemandem gelänge ganz gegen den eigenen Willen! Giebt es auch wol eine Phraſe, die weniger das weſentliche meiner Bemühung ausdrükkte, als die, ich deducire das Chriſtenthum aus dem Abhängigkeitsgefühl? Wörter ſind freilich willkührlichen Gebrauchs; aber wenigſtens müßte man dann ſagen, ich deducire alle Religionen daraus. Will man den Sprachgebrauch auf dieſelbe Weiſe fortſezen: ſo müßte man ſagen, ich deducire das Chriſtenthum aus dem Gefühl der Erlöſungsbedürftigkeit, welches allerdings eine beſondere Form des Abhängigkeitsgefühls iſt. Nennt man aber das wol ſonſt in anderen Fällen Deduciren, wenn ich ſage, vermöge der Lebendigkeit dieſes Gefühls entſtand das Chriſtenthum, als Chriſtus erſchienen war und in ſeiner Herrlichkeit und Kraft erkannt wurde? Eben ſo durchaus unpaſſend iſt der tzſchirneriſche Ausdrukk, das äſthetiſche Princip, unter welchem ich, gewiß mir höchſt unerwartet, mit Herrn
504 von Chateaubriand, aber dann auch wieder, gewiß Herrn Schelling ſehr unerwartet, mit der ſchellingſchen Philoſophie zuſammengeworfen werde. Meine ſyſtematiſche Kunſt, wenn ich mich einer rühmen kann in der Dogmatik, hängt aber mit Principien und Deductionen in dieſem Sinne gar nicht zuſammen, ſondern iſt nur ganz einfach das Geſchikk, ſolche Theilungsformeln aufzufinden, daß man dadurch eine Ueberzeugung von der Vollſtändigkeit der Darſtellung gewinnt, und daß man, wenn nicht unmittelbar, doch mittelbar von jedem dogmatiſchen Saz auf das durch ihn repräſentirte unmittelbare Selbſtbewußtſein zurükkgeführt wird. Wer mehr dahinter ſucht, darf ſeinen Regreß nicht

an mich nehmen, wenn er es nicht findet, sondern an irgend einen meiner allzugütigen Gegner.

Wundern Sie Sich nicht, lieber Freund, daß ich noch eine solche Nachrede mache über diesen Gegenstand; denn er ist zugleich eine Vorrede. Ich habe nämlich ernstlich berathschlagt, ob es nicht schon jezt bei der zweiten Ausgabe meines Buches Zeit sei zu einer andern Umarbeitung desselben in Bezug auf seine Gestaltung. Ich meine nämlich die in dem Buche selbst schon dadurch angedeutete und gleichsam verheißene, daß die beiden Formen dogmatischer Säze, die welche Eigenschaften Gottes, und die welche Beschaffenheiten der Welt aussagen, nur Nebenformen genannt werden. Denn wenn es wahr ist daß sie nichts aussagen, was nicht seinem wesentlichen Gehalte nach schon in Säzen, welche die Grundform an sich tragen, enthalten sei: so können jene beiden anderen ja gemißt werden. Und das ist auch in der That meine Ueberzeugung, womit denn auch die zusammenhängt, daß unsere Glaubenslehre einmal lernen wird sich ohne sie zu behelfen. Wenn einer nun in seiner Laufbahn so weit vorgerükkt ist als ich: was ist natürlicher, als, wenn er deutlich sieht wie sein Werk in der lezten Vollendung sich gestalten müßte, daß er sucht ihm diese baldmöglichst selbst zu geben? Allein bei näherer Ueberlegung fand ich daß dies jezt versuchen nur eine in der Eigenliebe gegründete, dem Werke selbst aber in seiner Wirkung schädliche Uebereilung sein würde; und daß ich aus derselben Ueberzeugung die mich das erste Mal davon abhielt, auch jezt diesen Gedanken gar nicht erst würde wieder aufgenommen haben, wenn ich nicht durch die gegen mich gerichtete Polemik in Versuchung gebracht worden wäre.

Nämlich Herr Prof. Baur hat doch in dem Verhältniß, welches ich zwischen diesen drei Formen aufgestellt, einen Hauptbeweis gefunden für das was er meinen Gnostizismus nennt, daß es nämlich für mich nur einen idealen Christus gebe, auf den geschichtlichen mir selbst aber wenig oder gar nichts ankomme. Ich möchte wol wissen, wie viel oder wie wenig ich

Ihrer Meinung nach Schuld habe an diesem Mißverständniß! Es beruht nämlich, ostensibel wenigstens, lediglich darauf, daß ich bei Einführung dieser Formen *) gesagt habe, daß, ohnerachtet die beiden lezten Formen streng genommen eigentlich überflüssig wären, doch einem Lehrgebäude, welches sie übergehen wollte, die rechte geschichtliche Haltung und also sein kirchlicher Charakter fehlen würde. Nun sind zwar diese beiden Ausdrükke, außer dem Zusammenhang angehört, unbestimmt und dunkel; aber ist nicht der lezte deutlich genug durch das bald anfangs gesagte über den Unterschied zwischen einer Dogmatik, welche öffentliche Lehre vorzutragen hat, und einem Systeme von wenn auch dem Geiste nach christlichen Privatüberzeugungen? Oder war es einem aufmerksamen Leser zuviel zugemuthet, gerade hier, wo der Schematismus der Dogmatik aufgestellt werden soll, an jene näheren Bestimmungen dessen, was zur Dogmatik gehöre, zurükkzudenken? Und wird der Ausdrukk geschichtliche Haltung nicht theils durch den Zusammenhang deutlich, in den er mit dem andern gesezt ist, theils durch die unmittelbar **) vorhergehende Anführung, alle christlichen Glaubenslehren enthielten Sätze von diesen drei Formen? Und wenn hier steht ein Lehrgebäude, sezt nicht der Zusammenhang außer allen Zweifel, daß hier keineswegs von der christlichen Glaubenslehre im allgemeinen die Rede ist, sondern von einer möglichen Anordnung derselben? Bin ich also irgend Schuld an der Verwechslung zwischen der geschichtlichen Haltung eines Buches und dem geschichtlichen Charakter der christlichen Glaubenslehre selbst? Und ist es mir zuzurechnen, daß das Programm geschichtliche Haltung durch fundamentum historicum übersezt, und nun schließt, wenn also die Glaubenslehre vollständig sein könnte ohne Sätze von jenen beiden Formen, so würde sie auch vollständig sein ohne das geschichtliche Fundament, und das

*) Glaubensl. §. 34, 3. [§. 30, 3 in der zweiten Ausgabe.]

**) §. 34, 2. [§. 30, 3.]

heißt wieder ohne den geſchichtlichen Chriſtus? ohne irgend daran zu denken, daß ich gerade herausſage, es könne in Säzen von dieſen beiden Formen nichts enthalten ſein, was nicht ſchon in der Vollſtändigkeit der erſten Form enthalten wäre! Wo haben alſo andere Glaubenslehren den hiſtoriſchen Chriſtus, daß meine ihn nicht auch nothwendig haben müßte?

Doch Sie haben mich gewiß längſt losgeſprochen wegen dieſes faſt unbegreiflichen Mißverſtändniſſes; aber doch werden Sie es mir verzeihen, daß, da es ſich, wie es ſcheint, in der ganzen Tübinger Schule feſtgeſezt hat, ich nicht wenig Luſt bekam, ihm auf jenem Wege entgegen zu treten und zu zeigen, daß wenn auch alle Glaubensſäze in der erſten Form blieben, der hiſtoriſche Chriſtus darin doch ſo feſt und vollſtändig ſein würde als irgendwo. Ja es wäre unſtreitig keine kleine Be- 507
friedigung für mich, die Dogmatik ganz abgeſchloſſen in der Eigenthümlichkeit, wie ſie ſich in mir gebildet hat, darzuſtellen. Auf ähnliche Weiſe wie Herr Prof. Baur, reizt mich zu dieſer Umarbeitung auch Herr Dr. Röhr, indem er mir zu verſtehen giebt, die beiden untergeordneten Formen machten ſich in meiner Bearbeitung viel breiter, als dem Werthe, den ich ihnen beilege, gemäß ſei; und hinter dieſem Vorwurf ſcheint freilich der Verdacht zu lauern, als ob ich ohne dieſe Formen, ohnerachtet ich ſie für entbehrlich erkläre, doch manches Lehrſtükk entweder gar nicht, oder doch nicht auf die gehörige Weiſe, hätte zur Darſtellung bringen können. Aber auch dieſe Stimme, wie ſehr ſie auch zu beachten iſt, vermochte es nicht über mich, dieſe Veränderung zu übereilen, ſondern ich kam doch wieder auf daſſelbe zurükk, was ich ſchon dort geſagt habe; es iſt damit noch bei weitem zu früh, und ich könnte es nur auf die Gefahr thun, daß mein Buch in dieſer Form ein bloßes Privatbuch würde, ein Kabinetsſtükk gleichſam in der theologiſchen Literatur, an dem ſich manche erbauen und manche belehren würden, das aber auf den öffentlichen Vortrag der chriſtlichen Lehren gar keinen Einfluß ausüben könnte, da für dieſe die rechten An-

Knüpfungspunkte fehlen würden; und damit würde denn ein großer Theil von dem, was ich gern erreichen möchte, unerreichbar gemacht. Nächstdem finden sich aber auch eine große Menge von den dogmatischen Ausdrükken, gegen die ich am lebhaftesten protestire, in den Säzen der zweiten und dritten Form, und ich glaube, es ist eben deshalb unerläßlich, die Polemik fürs erste immer noch in derselben Form zu führen. Denn nur eine dialektische d. h. von dem bestehenden ausgehende und es an zugestandenem prüfende Polemik, welche sich zugleich durch die That darüber ausweiset daß sie den christlichen Glaubensgehalt der Säze unerschüttert läßt, und zugleich uns sicher stellt daß sie uns unter kein anderes philosophisches System gefangen nimmt, welche Sicherstellung und Ausweisung in der vollständigen Durchführung der ersten Form nothwendig von selbst liegen muß, nur eine solche kann gründlich helfen gegen allen unserer Disciplin noch anklebenden scholastischen Wust, von dem wir uns nicht bald genug befreien können. Die bloße Simplificationsmethode, die man schon vor geraumer Zeit eingeschlagen hat, konnte sich wol auf die Länge nicht bewähren. Denn von scharf geschnittenen und gespaltenen Vorstellungen sich zu unbestimmten und verwaschenen hinwenden, damit konnten beide Theile, die hier zu sprechen haben, nicht zufrieden sein. Der wissenschaftliche Geist konnte keinen Fortschritt darin finden, sondern nur ein Zeichen von rathloser Ermüdung an dem Gegenstande; der fromme Sinn, wie gern er sich auch immer eines abgestorbenen Buchstaben entledigt, mußte doch bald inne werden daß so weitschichtige Formeln nicht aus seinem Bedürfniß sich auszusprechen könnten hervorgegangen sein. Ist aber dieser gestillt durch Ausdrükke des Glaubens, wie die Grundform sie darbietet, welche nämlich überall auf das unmittelbare Selbstbewußtsein des Christen zurükkgehn, dann kann jener über die einer längst vergangenen Zeit angehörigen Formeln ergehen lassen was recht ist. Dieser Krieg nun wird noch nicht so bald ausgefochten sein; und so muß ich denn auch, um hierbei das mei-

nige aufs beste zu thun, der früher gewählten complicirten Methode auch diesmal noch treu bleiben und was ich gern noch selbst gethan hätte einer spätern Zukunft überlassen. Wenn ich aber hätte alle Lehrstükke nur nach der Grundform behandeln und doch die antischolastische Polemik auf dieselbe Weise führen wollen: so hätte die Ausführlichkeit doch die gleiche bleiben müssen wie jezt; die Unterabtheilungen hätten sich in demselben Maaß vervielfältigen müssen, als die Coordination weggefallen wäre; somit wären die Massen unbeholfener und das Auffassen schwieriger geworden, und das wäre auch kein Gewinn gewesen. 609
Höchstens also werde ich im einzelnen hie und da nachhelfen können, und auf die einfacheren Ausdrükke stärker und bestimmter hinweisen, bei denen wir werden stehen bleiben dürfen, wenn das scholastische ganz wird abgethan sein. Nun gut, wenn es nicht anders sein soll! Ich freue mich wenigstens in der Ueberzeugung, daß ich die Gestalt einer freieren und lebendigeren Behandlungsweise unserer Glaubenslehre wenigstens von ferne gesehen habe. Und Gott sei Dank, ich sehe auch den Weg zu diesem Ziele, wie ich ihn eben angedeutet habe, und hoffe das beste sowohl von dem wissenschaftlichen Geiste der aufstrebenden Generation, der uns, wie sehr sich vielleicht auch die philosophischen Formen wieder der Scholastik nähern, doch auf unserm Gebiet davon losmachen muß, als auch von dem Freiheitssinne ihrer Frömmigkeit, welche uns, wie sehr auch von einer andern Seite die Neigung uns unter das Joch eines menschlichen Buchstaben zu beugen wieder hervorbrechen möge, doch gewiß vor allen Eingriffen der Speculation auf unser Gebiet sicher stellen wird.

Konnte ich mich also an so große Umarbeitungen meines Buches nicht wagen, liebster Freund: was bleibt mir übrig in der neuen Ausgabe zu leisten? Zweierlei habe ich mir vorzüglich vorgenommen; leider aber weiß ich nur von dem einen mit einiger Gewißheit daß es mir gelingen wird, das andere hingegen will ich zwar versuchen, ich weiß aber nicht mit welchem

Erfolg. Laſſen ſie mich bei dem lezten anfangen. Das iſt die möglichſte Abkürzung des Buches, über welches ich erſchrekke, ſo oft ich es darauf anſehe, wie unvermerkt und wider Willen es mir unter den Händen zu ſolcher Maſſe angeſchwollen iſt, faſt als ob ich mich auf einmal umgewendet hätte, und ſtatt der zu großen Kürze, die man mir bisweilen vorgeworfen, in Weitſchweifigkeit gerathen wäre. Wenn ich mein Buch mit andern ähnlichen von weit geringerem Umfange vergleiche, welchen üppigen Reichthum von beſonders neuerer Literatur enthalten dieſe, und welche Fülle von Berükkſichtigungen einzelner Meinungen ausgezeichneter Männer! Wie muß ich mich alſo nicht eigentlich ſchämen, daß ich zu weit wenigerem — denn von dieſen Zuthaten habe ich überall keinen Gebrauch gemacht — doch weit mehr Raum verbraucht habe? Darum möchte ich gern ſo viel als möglich zuſammenziehen. Nur freilich zwei Grenzen ſind mir geſtekkt, die ich nicht glaube ohne Nachtheil überſchreiten zu können. Das Buch muß wenigſtens ſo durch ſich ſelbſt verſtändlich ſein, wie jezt. Lächeln Sie mir nur nicht zu, das ſei herzlich wenig geſagt; ich meine auch nur ſo, daß nicht, damit das geſagte deutlich werde, auf etwas außer dem Buche müſſe verwieſen werden, weder fremdes noch eigenes. Natürlich nehme ich hierbei meine Encyclopädie aus, aber auch nur was den Vorhof des Buches betrifft; auf dieſe würde ich mich eben ſo zu berufen haben in jedem theologiſchen Lehrbuche, das ich noch ſchreiben könnte. Sonſt aber, und wenn man eine ſo genaue Zuſammengehörigkeit abrechnet, muß das doch ſeine Grenzen haben, daß alle Schriften eines Verfaſſers als ein ganzes anzuſehen ſind, und daß jedes Werk nur ein einzelnes Auge iſt in dem Zweige der Literatur, dem es angehört. Dies iſt eine vortreffliche Regel für die Leſer, zumal wenn ſie es dahin bringen wollen, den Schriftſteller beſſer zu verſtehen als er ſich ſelbſt; aber der Schriftſteller muß, was er als ein ganzes giebt, auch möglichſt in ſich ſelbſt beſchloſſen darſtellen. Nächſtdem aber müßte es doch auch dabei bleiben, wenn nicht auch der

ganze Vortrag sollte umgegossen werden, daß sich die Ausführungen von den Paragraphen selbst auch in der Sprache bestimmt unterscheiden. Diese Schreibart hat, auch abgesehen von ihrem Zusammenhang mit unseren akademischen Vorlesungen, ihre großen Vortheile, wenn man sich streng an sie hält. Dann aber auch die Paragraphen so aphoristisch als möglich, und jeder mache irgend etwas rein ab. Nichts kömmt mir wunder- 511
licher vor, als wenn in einem solchen Buche der Paragraph selbst schon ziemlich in die Breite geht, dann folgt eine Ausführung, die sich nur noch durch den Drukk vom Paragraphen unterscheiden kann, und der folgende Paragraph ist dann überschrieben Fortsezung. Sollen mir nun, im Gegensaz mit dieser Manier, die Ausführungen nicht eben so aphoristisch gerathen als die Paragraphen, so weiß ich nicht wie bedeutend meine Ersparnisse sein werden. Gelingt mir nun dies nicht sonderlich: so sind Sie es vorzüglich, den ich bei Zeiten bitten muß den guten Willen für die That zu nehmen, da gerade Sie es so vortrefflich verstanden haben in demselben Buche aus einer gemächlicheren in eine gedrängtere Schreibart überzugehen.

Gesezt aber auch, dies gelänge mir nach Wunsch: so sollte dann auch der Raum rein erspart sein; denn ich würde doch in jenen beiden Punkten von meinem bisherigen Verfahren nicht abgehen. Was zuerst die eigentlich sogenannte Literatur betrifft: so möchte ich wol meine Ansicht zu näherer Prüfung empfehlen, daß sie nämlich in Büchern, die mit unsern Universitätsstudien genauer zusammenhängen, auf die Weise, wie man sie gewöhnlich beigebracht findet, gar nicht hineingehöre. Nicht nur daß wir im allgemeinen nachgerade Bedacht darauf nehmen müssen, daß doch auch Plaz bleibe für das bedrukkte Papier, sondern vorzüglich auch scheint mir wichtig, daß die Handbibliotheken unserer Studirenden möglichst tragbar müssen einzurichten sein. Wenn wir nun unsere theologischen Lehrbücher zusammen nehmen: wie unzählig oft finden wir dieselben Bücher gegenseitig citirt! Werden die Stellen ausgeschrieben, welcher Raum! Wer-

den sie bloß angeführt: wie viele von denen, die dergleichen Bücher gebrauchen, mögen wol auf solche Anführungen hin die Stellen nachschlagen? zumal in neueren Büchern, von denen ich
512 zunächst rede! Darum, denke ich, ist es so zu halten. Kann der Lehrer einer einzelnen Disciplin sich nicht darauf verlassen, daß entweder die theologische Bücherkenntniß in besonderen vorbereitenden Vorlesungen zweckmäßig behandelt wird, oder wenigstens daß seine Zuhörer, sei es nun durch literarische Handbücher und kritische Blätter, oder aus mündlicher Ueberlieferung, von den bedeutenden neueren Werken Kunde haben: nun wohl, so statte er sein Lehrbuch aus mit einem Verzeichniß von denen die er am liebsten empfehlen möchte, entweder im allgemeinen oder vor den einzelnen Hauptabschnitten, je nachdem ihm der eine Schriftsteller hier, der andere dort vorzüglicher scheint gearbeitet zu haben; der Hinweisungen auf einzelne Stellen aber enthalte er sich. Ich nun glaubte um so mehr von jener Voraussezung ausgehen zu dürfen, als ja bis jezt fast jedes Lehrbuch solcher Nachweisungen in Menge enthält, und die beliebtesten am meisten, überdies aber bei dem großen Verkehr der Universitäten unter einander die mündliche Ueberlieferung, sowol was Lehrer als was Lehrbücher betrifft, unter unsern Anfängern von großer Wirksamkeit zu sein scheint. Und so mögen es mir denn unsere gelehrten Zeitgenossen und Mitarbeiter in diesem Fach verzeihen, daß ich mein Buch nicht mit öfterer Wiederkehr ihrer Namen geschmükkt habe. Für Citate aus älteren besonders patristischen Schriften habe ich mir das Gesez gemacht, bei Formeln, die nicht streng symbolisch sind, denn für diese genügt die Anführung der Bekenntnißschriften, auf die meines Wissens älteste Quelle zurükkzugehen, wo sie in der Gestalt vorkommen, welche ich empfehle. Und ich habe mich so genau daran gehalten, nur auf solche Schriften und Abschnitte zurükkzugehen, worin der betreffende Gegenstand ex professo behandelt wird, und in diesen die prägnantesten und unzweideutigsten Stellen zu wählen, daß ich warlich am wenigsten den Vorwurf erwartet habe, den mir

Delbrück macht, aus dem Zusammenhange gerissene Stellen bewiesen nicht viel. Hätte er doch nur zur Probe eine oder die 513
andere nachgeschlagen, und so aus dieser Insinuation einen bestimmten Vorwurf gemacht. Indeß ich lebe der guten Hoffnung, daß ein Mann vom Fach nicht für ihn in die Schranken treten würde, und er selbst hat mir schon S. 140 seiner Schrift die freundschaftlichste Genugthuung für diese Unbill gegeben. — Auf eine Mannigfaltigkeit verschiedener zumal neuerer Darstellungen einzugehen, würde freilich durch eine nach Maaßgabe der bewirkten Ersparnisse eintretende gleichmäßige Erweiterung der einzelnen Artikel möglich geworden sein. Allein ich glaube, ein das ganze des christlichen Glaubens umfassendes Lehrbuch hat genug zu thun, wenn es die wesentliche Pflicht erfüllt, die Grenzen zu bestimmen, innerhalb deren sich die Vorstellung bewegen kann, ohne den Zusammenhang mit den Grundsäzen der Kirche aufzugeben. Und wenn die Uebersicht nicht zu sehr erschwert werden soll, dürfen die einzelnen Artikel nicht bis zu einer solchen Ausführlichkeit erweitert werden, daß sie sich nicht mehr von Monographien unterscheiden. Ich will also auf alle Erweiterungen dieser Art auch für die zweite Ausgabe Verzicht leisten, und zufrieden sein, wenn sich nur jenes überall in das gehörige Licht stellt.

Das zweite, was ich mir zum Ziel gestekkt habe, ist eine Revision und vielleicht bedeutende daraus hervorgehende Aenderungen in der Einleitung. Ich kann nämlich nicht umhin mir einen Vorwurf daraus zu machen, daß, wie die meisten meiner Kritiker sich vorzüglich mit der Einleitung beschäftiget haben, eine Menge der bedeutendsten Mißverständnisse daraus entstanden sind, daß sie sich die Einleitung zu sehr mit der Dogmatik selbst als eines gedacht haben. Lassen Sie mich Ihnen nur einige wenige Beispiele herausheben. Das bekannte Tübinger Osterprogramm sagt, ich wolle die christliche Frömmigkeit aus dem allgemeinen menschlichen frommen Bewußtsein erklären. Wenn darunter nichts anders verstanden werden soll, als daß ich dem 514

Christenthum unter den verschiedenen möglichen Modificationen jenes gemeinsamen Bewußtseins seine eigenthümliche Stelle zu bestimmen suche, wie Herr Baur sich selbst in der Relation, welche er in der Tübinger Zeitschrift von jenem Programm geliefert hat, ausdrükkt: so waltete kein Mißverständniß ob. Allein es entwikkelt sich doch dort immer mehr die Ansicht, als wolle ich das Christenthum, wie man zu sagen pflegt, a priori deduciren, und ich sehe nicht ein, wie es möglich gewesen wäre, wenn Herr Baur nicht in den Säzen der Einleitung, mit denen er es allein zu thun hat, mehr gesucht hätte als nur die Ortsbestimmung. Dies wird mir noch deutlicher durch das folgende. Er hält sich nämlich berechtigt, aus der Behandlung des Erlösungsbegriffs in der Einleitung zu folgern, daß bei mir der Begriff Erlöser gar nicht ein geschichtlich gegebener sei, sondern mit dem Begriff der Erlösung zusammenfalle, und daß also auch mein Christenthum nicht auf jener Thatsache wesentlich beruhe, sondern ganz im Begriff gegründet sei. Denn, sagt er, es wird zwar der Saz aufgestellt, daß sich alles darin auf das Bewußtsein der Erlösung in der Person Jesu von Nazareth beziehe; allein in des Ausführung des Paragraphen sei hernach von dieser Person gar nicht weiter die Rede, sondern der Begriff des Erlösers werde nur genauer bestimmt. Wäre nun Hr. Dr. Baur bei dem geblieben, daß es hier nur darauf ankomme, dem Christenthum seinen Ort zu bestimmen: so würde er sich dies, zumal er auch mit meinen Reden über die Religion nicht unbekannt ist, ganz anders erklärt haben. Alle weitere Ausführung dessen, was die Person anbetrifft, gehört natürlich eben deshalb in die Dogmatik, weil sich alles im Christenthum auf diese Person bezieht; in der Einleitung war nur zu zeigen, wie der Begriff der Erlösung müsse gefaßt sein, wenn er solle, möchte nun die Person, durch welche sie vollbracht sein sollte, diese sein oder eine andere, den Centralpunkt einer besonderen Glaubensweise bilden; wenn also Hr. Baur dennoch auch jenes von der Einleitung fordert: so hat er ihre ganze Tendenz zu wenig von der der

Dogmatik selbst geschieden. Am allerstärksten aber und ganz unverkennbar zeigt sich dies dadurch, daß er sich wundert, warum ich nicht auch die Säze der Einleitung in jenen drei Formen vorgetragen habe *). Ja er fordert gewissermaßen, dies hätte geschehen sollen, weil dann erst recht hervorgetreten sein würde, was ich eigentlich mit meiner Dogmatik im Schilde führe. Wie so doch? Da ich von jenen drei Formen nur in Beziehung auf dogmatische Säze rede, und in der ganzen Einleitung kein einziger eigentlich dogmatischer Saz zu finden ist! Wie hätte wol mein Sinn dadurch erst recht ins Licht treten können, wenn ich eine solche Verwirrung angerichtet hätte, die nothwendig eine Menge anderer Verwirrungen hätte nach sich ziehen müssen. Wie denn auch alles, was Herr Baur von hier aus sagt, und die Beziehung, die er daran knüpft, freilich nicht zwischen den drei dogmatischen Formen, von denen eigentlich die Rede war, sondern zwischen den beiden Hauptformen der Religion auf der einen, und Heidenthum, Judenthum und Christenthum auf der andern Seite, für mich nichts ist als Verwirrung, und ich nicht das mindeste darin finde, was meinen Sinn irgend deutlich machen könnte. Wie wäre also mein scharfsichtiger Analytiker dazu gekommen, von der Einleitung zu fordern, was durchaus nur in der Dogmatik selbst seinen Ort haben kann, wenn er nicht doch die Kluft zwischen beiden irgendwie übersehen hätte? —

Ich kann Ihnen nicht helfen, Sie müssen mir Geduld schenken, daß ich noch ein Paar Beispiele von mir befreundeteren Männern anführe. Mein lieber Schwarz, dem ich sehr verpflichtet bin für die große Arbeit, die er an die Recension meiner Glaubenslehre gewendet hat, und dem ich für vieles einzelne darin noch besonders Dank zu sagen habe, erkennt im ganzen sehr bestimmt an, daß die Untersuchungen in der Einleitung nur propädeutisch und exoterisch seien; dennoch aber glaubt

*) Tübing. Zeitschr. 1. S. 247 ff.

er sich gemüssigt zu erklären daß der von §. 6. an gemachte Versuch, dem Christenthum durch Vergleichung mit andern Glaubensweisen und Aufweisung seines eigenthümlichen auch seinen Ort in dem Gesammtgebiet der Religionsgemeinschaften zu bestimmen, nicht hinreiche die christliche Glaubenslehre zu begründen. Wie könnte mir aber wol eingefallen sein, in der Einleitung eine solche Begründung geben zu wollen! Ausgenommen, was aber die Begründung auch für jede Glaubenslehre einer anderen Religionsgemeinschaft gewesen wäre, das Zurükkgehn auf die in dem Selbstbewußtsein liegende Nothwendigkeit sich zu äußern, und auf einen Gesammtwillen, der eine Gemeinschaft dieser Aeußerung hervorbringt. Für die christliche Glaubenslehre ist die Darstellung zugleich die Begründung; denn alles in derselben läßt sich nur dadurch begründen, daß es als richtige Aussage des christlichen Selbstbewußtseins dargestellt wird. Wer aber dasselbe in seinem Selbstbewußtsein nicht findet, für den ist auch keine Begründung möglich, sondern nur die Aufforderung, den Punct aufzusuchen, wo sein persönliches frommes Bewußtsein von dem in dem Lehrgebäude dargestellten Gesammtbewußtsein abweicht. Die Einleitung nun mußte nothwendig den Versuch machen, für das in allen Modificationen des christlichen Selbstbewußtseins gültige, außer demselben aber nicht vorhandene, eine Formel aufzustellen; aber auch diese kann für niemand eine Begründung sein. Und die Einleitung legt es nicht einmal darauf an, diese Formel auf das christliche Gesammtbewußtsein zurükkzuführen, sondern wie sie hier in dem Gebiet sich bewegt, welches ich durch den Ausdrukk Religionsphilosophie, ein
817 Wort welches andere anders brauchen, zu bezeichnen pflege: so will diese Formel auch von jedem Unchristen dafür gehalten sein, daß er durch dieselbe jede christliche fromme Erregung und einen sie aussagenden Glaubenssaz von jeder nichtchristlichen unterscheiden könne. Ist also nicht auch hier eine Verwechselung zwischen der Aufgabe der Einleitung und der der Dogmatik selbst vorauszusezen? Und nun noch eines nur von unserm Freunde Sack,

ich meine, was er über meine Behandlung des Offenbarungsbegriffs sagt *), daß ich nämlich den Begriff als dogmatisch nicht streng zu haltend darstelle, und daß, wenn gleich nur für seinen Standpunkt, meine andere Behauptung, daß die absolute Offenbarung allein in Christo sei, nur historischen Gehalt habe, die Bestimmung des Begriffs aber nicht afficire. Ich dächte, gerade für einen Apologeten wäre meine Behandlung trefflich, wie denn auch wirklich meine Einleitung sich hier in dem Gebiete der Apologetik bewegt. Ich denke, wenn der christliche Apologet den andern Glaubensgenossen sagen kann, Was ihr geoffenbart nennt, das läßt sich gar nicht bestimmt genug unterscheiden von dem nichtgeoffenbarten, wenn ihr nicht eben so gut vieles andere, was ihr sonst gar nicht oder nur in sehr unbestimmtem Sinne so zu nennen pflegt, doch auch für eben so sehr geoffenbart erklären wollt. Da ihr aber doch den Begriff für etwas haltet: so müßt ihr mir um so mehr gestatten das meinige für geoffenbart zu halten, welches sich so bestimmt von allem anderen unterscheidet, daß es sich nur mit der ursprünglichen Offenbarung Gottes, nämlich der Schöpfung, als eine zweite vergleichen läßt: so hat er sich gar nicht übel gestellt, und zugleich dafür gesorgt, den Begriff dogmatisch haltbar zu machen! Und dies ist es doch gerade was ich gethan habe. Die Einleitung hat es mit dem Offenbarungsbegriff zunächst als mit einem mehreren oder allen Religionen gemeinschaftlichen zu thun, und so findet sie ihn unbestimmt. Dies ist also gerade das historische, aber unser Sack nennet es dogmatisch. Daß derselbe Begriff aber, auf Christum bezogen, haltbar ist als Bezeichnung für die Art und Weise des Seins Gottes in ihm, das ist gerade was dogmatisch gebraucht werden könnte; aber unser Sack nennet dies historisch. Daß ich es für gerathener erkläre, auch in der Dogmatik von dem Ausdrukk keinen Gebrauch in einer Mannichfaltigkeit von Formeln zu machen, das ändert in diesem Sachverhältniß nichts. Habe

518

*) Apologetik S. 75.

ich also nicht Grund genug zu glauben daß auch hier der Unterschied zwischen der Einleitung und dem Werke selbst nicht scharf genug gefaßt worden ist? Nun kann aber solchen Männern und andern — denn mit meiner Beispielsammlung wäre ich noch lange nicht zu Ende — dieses nicht begegnet sein ohne daß es irgendwie meine Schuld sei, und diese Schuld habe ich also alles Ernstes aufgesucht. Viel habe ich nicht gefunden, aber doch genug, um mich zu einer bedeutenden Umstellung zu veranlassen.

Vielleicht ist schon das nachtheilig gewesen, daß die Einleitung gleich mit einer vollständigen Erklärung der Dogmatik anhebt. Denn nun konnte man leicht denken, nachdem diese gegeben worden, hebe auch die Dogmatik an, und bedachte nicht daß das folgende eigentlich der Erklärung hätte vorangehen sollen, als welche ohne diese Erörterungen nur ein todter Buchstabe wäre und von ganz unbestimmtem Gehalt. Nun hätte solchem Mißverstand auch hernach noch können vorgebeugt werden, wenn ich die Einleitung auch, wie das Buch selbst, in mehrere Abschnitte getheilt hätte, damit so die Ueberschriften dem Leser bei dem Bestreben zu statten gekommen wären, sich fleißig zu orientiren und immer genau zu wissen wo er sich befinde. Nun aber laufen die fünf und dreißig Paragraphen in einem fort, ohne irgend eine sichtbare innere Organisation, und das konnte freilich leicht manchen auch sonst wakkeren Leser verwir-
519 ren. Das ist also mein Vorhaben. Ich will der Erklärung selbst alles das voranschikken, was zur näheren Bestimmung der darin vorkommenden Ausdrükke gehört, und dabei will ich dann durch die Ueberschriften der kleineren Abschnitte zeigen, wo diejenigen Säze, die der Constituirung des Begriffs der Dogmatik vorangehen müssen, eigentlich ihre Heimath haben. Dann tritt von selbst alles, was den Schematismus des Werkes vorbereiten und bestimmen soll, näher an die Erklärung heran, und die Einleitung wird sich dann mehr in sich selbst als ein ganzes abrunden. Ob sie deshalb mir selbst gerade besser gefallen wird, weiß

ich noch nicht. Wenn ja, dann vorzüglich deshalb, weil so, wie dies auch eigentlich für die Einleitung gehört, der Zusammenhang dieser besonderen theologischen Disciplin mit denjenigen allgemeinen Wissenschaften, an welche sie sich ihrer wissenschaftlichen Form wegen vorzüglich zu halten hat, unmittelbar hervortreten wird; wie sie jezt ist, muß dies der Leser selbst finden. Ich dachte freilich, meine kurze Darstellung ꝛc. würde hoffentlich Andeutungen genug hiezu geben, aber der Leser selbst blieb allerdings mehr als nöthig war auf etwas außer dem Buche selbst verwiesen. Darauf also beschränken sich im wesentlichen meine Entwürfe.

Außerdem habe ich nun zunächst Ueberlegungen angestellt über die Sprache meines Buches; aber wenn ich mich befleißige, so viel in meinen Kräften steht, was aber hier nicht viel sagen will, der Schwerfälligkeit der Schreibart abzuhelfen, soweit es geschehen kann ohne mich der Weitschweifigkeit zu nähern; wenn ich suche im Vortrage meiner eigenen Formeln noch strenger undeutsche Ausdrükke und besonders solche, die zu bestimmt an philosophische Schulen erinnern, gegen deutsche und freie zu vertauschen: das wird ziemlich alles sein, was ich hier werde leisten können; die eigenthümliche Lage meines Buches gegen die bisherige Ausbildung der kirchlichen Lehre will nichts noch gefälligeres gestatten. Und in der That darf man auch selbst an eine 520
deutsche Dogmatik keine zu großen Forderungen in dieser Hinsicht machen. Die dogmatische Sprache ist doch niemals bestimmt in die volksmäßige Mittheilung der Predigt oder der Katechese überzugehn; ja es wäre ein Nachtheil, wenn man dieses zu sehr erleichterte. Die Nothwendigkeit, die Ausdrükke, unter denen man die Vorstellungen empfangen hat, in andere zu verwandeln, verbürgt ein aneignendes Durchdenken, welches wir unsern angehenden Geistlichen durchaus zumuthen müssen. Ich kann mich indeß nicht enthalten Ihnen ein Paar Worte zu sagen über ein warnendes Wort, das ein bedeutender Mann in dieser Hinsicht ausgesprochen hat.

Herr Prof. Fries nämlich in einer Abhandlung in der neuen Zeitschrift für Theologie und Philosophie läßt mir die Scheidewand zwar gelten, die ich ziehe zwischen Religion und Philosophie; er behauptet aber dennoch, in der Religionslehre sei jede Betrachtung ihrem Wesen nach philosophisch; und wer sich dabei der Philosophie enthalten wolle, der werde nur dem passiven sich in der Sprache mittheilenden Philosophem anheimfallen, welches eine Zusammensezung sei aus den philosophischen Terminologien zwischen Wolf und Fichte. Sie können wol denken daß ich über den Hauptsaz nichts zu sagen habe, sondern ihn schlechthin verwerfe, sobald unter Religionslehre die Lehre irgend einer bestimmten Religionsgesellschaft verstanden werden soll; so wie ich ihn unbedingt zugebe, wenn von einer speculativen Theologie die Rede ist; dann aber nur gegen den Ausdrukk Religionslehre protestire. Was aber hier demjenigen geweissagt wird, der in einer Religionslehre, welche Glaubenslehre sein will, nicht philosophirt, das betrifft mich nun ganz vorzüglich. Die Hauptsache indeß scheint mir diese zu sein, daß Herr Fries unserer Disciplin kein eigenthümliches Sprachgebiet zugestehen will, sondern das Dilemma aufstellt, der Dogmatiker müsse entweder in
521 der Sprache einer philosophischen Schule reden, oder in der gemeinen Sprache. So scheint mir aber die Sache nicht zu liegen. Das Christenthum hat sich vom Anfang an in beiden Sprachen als ein sprachbildendes Princip bewiesen, und wir können in diesem eigenthümlichen Sprachgebiet der christlichen Frömmigkeit nur verschiedene Abstufungen unterscheiden, unter denen die dogmatische als die schärfste und strengste obenan steht. Wenn nun jenes Sprachgebiet sich doch am meisten bildete durch Umdeutung schon vorhandener Ausdrükke: so konnten allerdings für den Gebrauch des engeren Kreises auch philosophische Sprachelemente genommen werden. Aber diese wurden denn auch alsbald von ihrem alten Stamme gelöst und wurzelten in dem neuen Boden ein, so daß die strenge Schulbedeutung nicht mit hinüberging; sondern indem die hieratische und juristische Sprache

nicht minder in diesen Nuzen verwendet wurden, als die philosophische, juristische Ausdrükke aber auf das Verhältniß der Menschen zu Gott immer nur uneigentlich angewendet werden können, und eben so alles priesterliche in dem alten Sinne nicht genommen werden konnte: so entstand eine Sprache, die, wie eine Münze, ein doppeltes Gepräge hatte, ein bildliches auf der einen, ein dialektisches auf der andern, man mußte aber doch jedes Stükk, um seinen Werth zu bestimmen, von beiden Seiten besehen. Und diesem allgemeinen Charakter mußten sich dann auch die philosophischen Ausdrükke assimiliren. Jedes neuere philosophische System aber ist natürlich immer auf dieselbe Weise sprachbildend, und wenn es ein Interesse erwekkt, das über die Grenzen der Schule hinausgeht, so bilden sich auf dieselbe Weise verschiedene Abstufungen von philosophischer Sprache, streng wissenschaftlicher die einen, volksmäßiger die anderen. Und indem das philosophische Interesse außerhalb der Schule von verschiedenen Systemen afficirt wird, ohne auf dieselbe Weise wie die Schulen selbst an dem Streite Theil zu nehmen, so entsteht allmählig ein solches Sprachgebiet wie Fries es schildert.

Ich glaube auch, in Folge des bisher gesagten, daß es an sich und für sich betrachtet unverfänglich ist aus diesem ebenfalls für den dogmatischen Gebrauch zu schöpfen, ohne daß daraus weder Verwirrung in den Vorstellungen entstehe, noch auch ein unbewußtes Philosophiren; nur glaube ich nicht daß das dogmatische Interesse zu allen Elementen desselben die gleiche Verwandtschaft hat. Die kantische und fichtesche Philosophie konnten der Natur der Sache nach keine große Ausbeute geben; selbst das radicale Böse hat die Erbsünde nicht verdrängt, und auch in der Terminologie der christlichen Sittenlehre ist nicht viel von ihnen geblieben, sondern die leibnitzisch-wolfische, so wie die auf sie gefolgte sogenannte eklektische oder Popular-Philosophie, haben sich auf ihrer Stelle behauptet. Dies hat aber keinen anderen Grund, als weil jene Philosophien selbst sehr stark dogmatisirten, und zwar in demselben Sinne, in dem ich das Wort nehme, den

man aber, indem man von dogmatiſcher Philoſophie im Gegenſaz gegen die kritiſche ſprach, nicht im Auge hatte. Nämlich die wolfiſche Sprache auf der einen Seite ſteht doch noch in einem unverkennbaren Zuſammenhang mit der ſcholaſtiſchen, die nichts anderes war als eine Indifferenz von Metaphyſik und Dogmatik, ſo daß wir nur unſer eigenes Gut vindiciren, wenn wir von ihr entlehnen. Und die Häupter der engliſchen Philoſophie auf der andern, welche ſo großen Einfluß auf die unmittelbar vorkantiſche deutſche Philoſophie ausübten, gingen vorzüglich von dem Gefühl als einem gegebenen aus, weswegen man allerdings zweifeln kann, ob ihre Philoſophie dieſen Namen auch nach unſerem ſtrengeren Sprachgebrauch verdiene, aber deſto deutlicher ſpringt die Aehnlichkeit zwiſchen ihrem Verfahren und dem unſrigen in die Augen, und ſomit auch dieſes, daß wir uns das Sprachgebiet, welches ſich durch ihren Einfluß gebildet hat, am leichteſten werden aſſimiliren können. Mag nun alſo dieſe Miſchung von Elementen aus ganz verſchiedenen, theils gleichzeitigen, theils auf einander gefolgten Schulſprachen an und für ſich als verworren erſcheinen und für die Philoſophie unbrauchbar ſein, weshalb auch mit Recht jede neue Schule ſich auch ihre eigene neue Sprache bildet: ſo wird ſie uns doch, eben weil wir nicht philoſophiren, nicht eben ſo unbrauchbar, ja was wir daraus in unſere dogmatiſche Sprache übertragen, das wird bei richtigem Verfahren auf unſerm Gebiet auch völlig klar ſein können. Darum, meine ich, können wir einmal in der für die Schule bearbeiteten Glaubenslehre nicht auf die bibliſche Sprache allein zurükkgehn; und das wird wol kein Kenner der Sache thunlich finden: ſo dürfen wir wol auf dem eingeſchlagenen Wege getroſt fortſchreiten, und werden es um deſto ſicherer, je beſtimmter wir uns in jedem Augenblikk des Unterſchiedes zwiſchen unſerm Verfahren und dem philoſophiſchen bewußt ſind. Lezteres nun iſt mein beſtändiges Beſtreben, oder vielmehr dieſes Bewußtſein lebt und wirkt immer in mir; ich glaube alſo auch nicht daß mich hier etwas gefährliches unbewußt beſchleichen könnte.

Was aber nun das einzelne des Inhaltes betrifft: so kann ich es nicht genug bedauern daß der Zwischenraum seit der ersten Erscheinung des Buches in dieser Beziehung so wenig fruchtbar für mich gewesen ist. Es ist wol möglich daß mir manches entgangen ist, was in Zeitschriften oder Dissertationen steht; doch glaube ich, auf irgend bedeutendes würde wol ein oder der andere Freund mich aufmerksam gemacht haben. Und so muß ich es Ihnen denn klagen, daß mir viel weniger Belehrungen oder auch nur Ausstellungen über mein Verfahren in einzelnen eigenthümlich christlichen Lehren zu Theil geworden sind, als sich in der ganzen nicht unbedeutenden Masse von Kritik, die über mich ergangen ist, erwarten ließ. Auch Hr. Dr. Steudel, der so gütig ist sich viel mit mir zu beschäftigen, bleibt bis jezt — ich habe aber das zweite Heft der Zeitschrift noch nicht gelesen — nur bei den Vorbegriffen stehen, weil er glaubt, das wichtigste sei doch immer, die supernaturalistische Ansicht, die 622
seinige nämlich, zu vertheidigen; so daß auch der würdige Schott nicht würdig genug abgeschäzt wird, weil er sich etwas von einiger Uebereinstimmung mit meiner Darstellung hat verlauten lassen. Erinnern Sie Sich der entscheidenden Fragen, mit welchen Herr Steudel diese Verhandlung eröffnet? und so auch der leichten Fragen, auf welche er die Untersuchung über die Wunder zurükkführt? Beides hat mich recht aufs neue davon durchdrungen, wie nichtig dieser Streit ist. Wenn die Dogmatik Formeln aufstellen soll, um natürliches und übernatürliches mit Sicherheit von einander zu scheiden: so muß sie ja metaphysisch werden und speculativ, und das ist für mich grade dasselbe wie der Eingriff der geistlichen Macht in das weltliche Gebiet. Und was ist am Ende daran gelegen, wie natürlich oder übernatürlich es mit den Grundthatsachen des Christenthums hergegangen ist, wenn doch der Glaube, zu dem sie führen sollen, nur ein Fürwahrhalten ist, und die Offenbarung, welche sie enthalten sollen, immer wieder nur eine Belehrung! Sollte aber wol Herr Steudel wirklich daran zweifeln, daß ich Christum als einen

übernatürlichen darſtelle? Ich glaube es kaum, wenn er ſich nur erſt überzeugt hätte daß ich einen wirklichen Chriſtus meine! Glaubt er aber das lezte nicht, wie Hr. Prof. Baur: nun ſo hätte ich doch hoffen dürfen daß er meine Chriſtologie anfaßte; denn es wäre doch ſonderbar, wenn das ſich gar nicht in meiner Chriſtologie auf irgend eine Weiſe abſpiegeln ſollte, daß es meinem Chriſtus an der Wirklichkeit fehlte! Irgend etwas doketiſches hätte dann doch hinein kommen müſſen. Aber ſtatt auf dieſe Jagd zu machen, ſcheint Hr. Dr. Steudel ſelbſt in das doketiſche hineinzufallen, wenn er meint, die Perſönlichkeit Jeſu ſei gar nicht volksthümlich beſtimmt geweſen; denn dann müßte doch wirklich Maria, die jüdiſches Blut hatte und jüdiſche Conſtitution, ein bloßer Durchgangskanal geweſen ſein. Die Ironie
825 über meine Art, den Begriff der Accommodation abzuweiſen, iſt wol weit entfernt eine ernſte Ausſtellung gegen meine Chriſtologie zu ſein. Vielmehr rechne ich es zu den Verdienſten meines Buches, in Lehrſtükken wie dieſes ſolche Fragen zu ſtellen, deren Entſcheidung zur Beſtimmtheit der Vorſtellung beiträgt. Zuerſt kommt es freilich darauf an, wie jezt in England bei der Emancipation, ob die Frage eine politiſche iſt oder eine religiöſe, ſo hier, ob die Vorſtellungen von Engeln und Teufeln wirklich religiöſe ſind oder nur kosmologiſche; und dann fragt ſich, ob Vorſtellungen Jeſu nicht religiöſen Gehalts eben ſo von dem Sein Gottes in ihm afficirt ſind als die religiöſen Gehaltes. Oft kann man ſich bei Streitfragen nicht beſſer helfen, als durch das was der platoniſche Sokrates ein φορτικὸν nennt. Und ſo möchte ich fragen, wenn wir uns über die Qualität jener Vorſtellungen nicht einigen können, ob wir uns denken ſollen, Jeſus habe von dem Verhältniß der Erde zur Sonne, gewiß alſo etwas bloß kosmologiſches, die copernicaniſche Vorſtellung gehabt, oder die gemeine? Ich glaube, wie man auch antworte, wird man auf die dort von mir gemachte Unterſcheidung zwiſchen Ueberzeugung im ſtrengeren und im weiteren Sinne zurükkommen müſſen; und ſo iſt dann ihre Realität ſicher geſtellt.

Doch wohin verirre ich mich! Ich wollte sagen, wie die beiden genannten Tübinger Theologen alle Ursache gehabt hätten, in meiner Christologie die Irrthümer aufzusuchen, welche aus der falschen Voraussezung entspringen müßten: eben so hätte es für jeden der gelehrten Kritiker, die sich nur an meine Principien gehalten haben, gewiß unter den eigentlichen Lehrstükken solche gegeben, an denen sich die Folgen des falschen oder unchristlichen in den Principien besonders zeigen mußten. Wenn ich die Religion ihrer Würde beraube, wenn ich fast ein Kyrenaiker bin, wie nothwendig müßte sich das in den Lehren vom heiligen Geist und von der Heiligung zeigen? Aber leider die Herren haben es nicht der Mühe werth gehalten mich so weit zu begleiten. Nun freilich konnte ich das nicht verlangen, wenn es wahr wäre, was ein junger Theologe, der seine Laufbahn auf eine glänzende vielleicht fast blendende Weise beginnt, frisch weg behauptet, ich lege den kirchlichen Ausdrükken oft neue Ideen unter. Ich denke aber, daß, wo ich von der kirchlichen Ansicht wirklich abweiche, ich da auch die geltenden Ausdrükke tadle; und wenn ich dann sage in welchem Sinn ich den Ausdrukk allenfalls noch könne gelten lassen: so kann wol weder ein aufmerksamer Leser irre geführt werden, noch die Absicht sein einen Schein von Orthodoxie zu erschleichen, worauf doch jene Insinuation immer hinausläuft. Einige Winke über einzelne Lehrstükke finden sich in der ausführlichen Recension des Hermes. Ein Freund versprach mir schon vor ein Paar Jahren, meine Glaubenslehre von Seiten der Eschatologie anzugreifen: und das wäre gewiß geistvoll und lehrreich geworden; er hat aber nicht Wort gehalten. Einige Bedenklichkeiten läßt mich unser Nitzsch ahnden; mehr habe ich gewiß zu erwarten, wenn Twesten sein Werk fortsezt; aber wäre es nur jezt schon fertig! So aber bin ich fast ganz mir selbst überlassen, und freilich der Vergleichung meines Buches mit andern. Doch der Versuchung will ich nicht unterliegen, jezt noch mit Ihnen einen Spaziergang durch die neueste dogmatische Literatur zu machen und mich darüber aus-

zulaſſen, wie viel oder wie wenig aus den neueſten dogmatiſchen Werken Gewinn für mich zu machen geweſen.

Lieber laſſen Sie mich noch ein Paar Worte ſagen über allerlei, was noch dieſer und jener gute Freund für die zweite Ausgabe von mir gewünſcht. Alſo einige haben mir ſehr angelegen, ich möchte mich doch, da der Zwieſpalt über dieſe Frage ſo groß ſei, nicht nur mit entfernten Winken, ſondern offen und klar darüber äußern, wie ich eigentlich das Verhältniß — und nun ſagte der eine zwiſchen Religion und Philoſophie, der andere zwiſchen Dogmatik und Philoſophie, der dritte gar zwiſchen
627 dem höheren Selbſtbewußtſein, von welchem ich ausgehe, und dem urſprünglichen Gottesgedanken, den ich zuzugeben ſcheine, wie ich alſo dieſes Verhältniß auffaßte. Aber wie ſoll eine ſolche Erörterung in die Dogmatik kommen, ich meine in die meinige? Sie iſt ja ſowohl nach Form als nach Inhalt ganz und gar bedingt durch die Vorausſezung, daß der in ihr zu entwikkelnde Gottesgedanke nicht urſprünglich ſei, ſondern nur geworden in der Reflexion über jenes höhere Selbſtbewußtſein. Und daß ich den urſprünglichen Gottesgedanken, von dem dort immer nur problematiſch die Rede ſein konnte, wenn ich mein Gebiet nicht überſchreiten wollte, auf jeden Fall in das Gebiet der Speculation verweiſen würde, das glaube ich doch auch deutlich genug geſagt zu haben; und wo nicht, ſo kann es wol jeder hinreichend aus den erſten Erörterungen in den Reden über die Religion abnehmen. Zuſammenhang iſt für mich zwiſchen jenem urſprünglichen Gedanken und dieſem urſprünglichen Selbſtbewußtſein kein anderer, aber auch eben ſo viel, als zwiſchen irgend anderen Erzeugniſſen verſchiedener geiſtiger Functionen, aber auf derſelben Stufe, und welche dieſelbe Beziehung haben. So denke ich kann auch niemand zweifeln wie ich Religion und Philoſophie zu einander ſtelle. Ich glaube wirklich, und hoffe auch immer zu glauben, und daß es auch noch lange nach mir und dann vielleicht noch mehr geglaubt werden wird als jezt, daß beides ſehr gut in demſelben Subject beſtehen kann, daß die Phi-

losophie nicht nothwendig dahin führt, sich über Christum, und Sie verstehen, ich meine hier wieder den wirklichen geschichtlichen Christus, zu erheben, als ob alle Frömmigkeit nur unreife Philosophie und alle Philosophie erst zum Bewußtsein gekommene Frömmigkeit wäre; sondern daß ein wahrer Philosoph auch ein wahrer Gläubiger sein und bleiben kann, und eben so, daß man von Herzen fromm sein kann und doch den Muth haben und behalten sich in die tiefsten Tiefen der Speculation hineinzugraben. Aber ich weiß freilich auch daß eines sein kann ohne 528
das andere, also auch daß in manchem die Frömmigkeit auf ihre Weise zum vollständigsten Bewußtsein kommen kann, auch in der strengsten Form, und das ist eben die dogmatische, ohne daß je ein Körnchen Philosophie in ihn hineinkommt, und daß mancher den Becher der Speculation ganz kann geleert haben, ohne daß er die Frömmigkeit auf dem Boden gefunden. Aber weil ganz dasselbige auch zwischen der Frömmigkeit und einer Menge anderer Geistesthätigkeiten statt findet: wie sollte ich dazu gekommen sein, grade dieses Verhältniß zu behandeln, die andern aber nicht? Was aber nun das Verhältniß zwischen Dogmatik und Philosophie anbelangt: so gestehe ich Ihnen, es geschieht mit einer gewissen Vorliebe, daß ich so wenig als möglich davon rede. Haben nicht die Philosophen lange genug darüber geklagt, daß in der scholastischen Periode die Philosophie sei theils im Dienste theils unter dem Drukk des Kirchenglaubens gewesen? Mag dem gewesen sein wie ihm wolle: so ist wenigstens seitdem die Philosophie frei genug geworden, weil der zu seiner ursprünglichen Quelle zurükkgekehrte Glaube ihres Dienstes auch für die dogmatische Form der Kirchenlehre nicht weiter bedurfte, und die über ihr wahres Interesse besser verständigte Kirche keinen Drukk ausüben wollte. Hat die Philosophie diese Freiheit seitdem oft gebraucht, um feindselig gegen die Kirchenlehre aufzutreten: wol, so steht dieser zu, nach dem ihrigen zu sehen; und sie soll das können, ohne ihrerseits weder Angriffe auf die Philosophie zu machen, noch um ihre Gunst zu buhlen. Ich weiß wol daß

mancher ſagen wird, von welcher Philoſophie ich wol redete? Offenbar von ſolcher die es gar nicht ſei! Ich entgegne aber, daß wir als Theologen ſolchen Hader nicht zu ſchlichten haben, weil wir keine Polizei auszuüben gedenken auf fremdem Gebiet. Jene Leute gaben ſich für Philoſophen, die Welt nahm ſie dafür; wir thun es auch. Steht ſeitdem feſt, daß wahre Philoſophie mit der Lehre der Kirche, wenn dieſe ohne Mißgriffe dem Inhalt des Glaubens gemäß dargeſtellt wird, nicht im Streit ſein kann: deſto beſſer! aber wir Theologen können das auf keine Weiſe verbürgen wollen. Daher nun, zeigt die Philoſophie ſich bald für, bald wider uns: ſo haben wir gar kein feſtes Verhältniß mit ihr, ſeit wir beide frei geworden ſind von einander; und dies iſt das einzige was mir räthlich ſcheint zu ſagen und durch die That zu befeſtigen. Verlangt man mehr: ſieht das nicht immer aus, als ſollten wir uns entſchuldigen bei der Philoſophie, daß es nicht anders iſt und geht als ſo? als hätten wir Verbindlichkeiten gegen ſie zu erfüllen? Ja ſelbſt wenn ſie uns auf das wohlmeinendſte einladet, uns durch ihre Hülfe zu der vollkommnen Selbſtverſtändigung bringen zu laſſen, die ſie doch allein geben könne: ſo geſtehe ich ihr dieſes zwar zu auf jedem wiſſenſchaftlichen Gebiet; aber wenn wir auf dem unſrigen uns nicht verſtehen, ſo muß die Schuld an etwas liegen, was ſie nicht geben kann, ſo fern ſie doch mehr ſein will als Logik in dem gewöhnlichen Sinne des Wortes und Grammatik. Laſſen Sie mich alſo bei meinem timeo Danaos et dona ferentes immer bleiben, und mich freuen, daß ich dem Vorſaz treu geblieben bin, meinem eignen philoſophiſchen Dilettantismus, und wenn ich mehr auf dieſem Gebiet aufzuweiſen hätte, würde meine Maxime doch dieſelbe geblieben ſein, keinen Einfluß auf den Inhalt der Glaubenslehre geſtattet zu haben. Wie es mir mit dieſem Vorſaz gelungen iſt, das freilich iſt eine andere Frage; indeſſen die Zeichen ſind leidlich gut. Wenn doch der eine eben ſo feſt behauptet, ich ſei auf Jacobi baſirt, wie der andere ſagt, auf Schelling, und wenn ſich beides nur durch ſon-

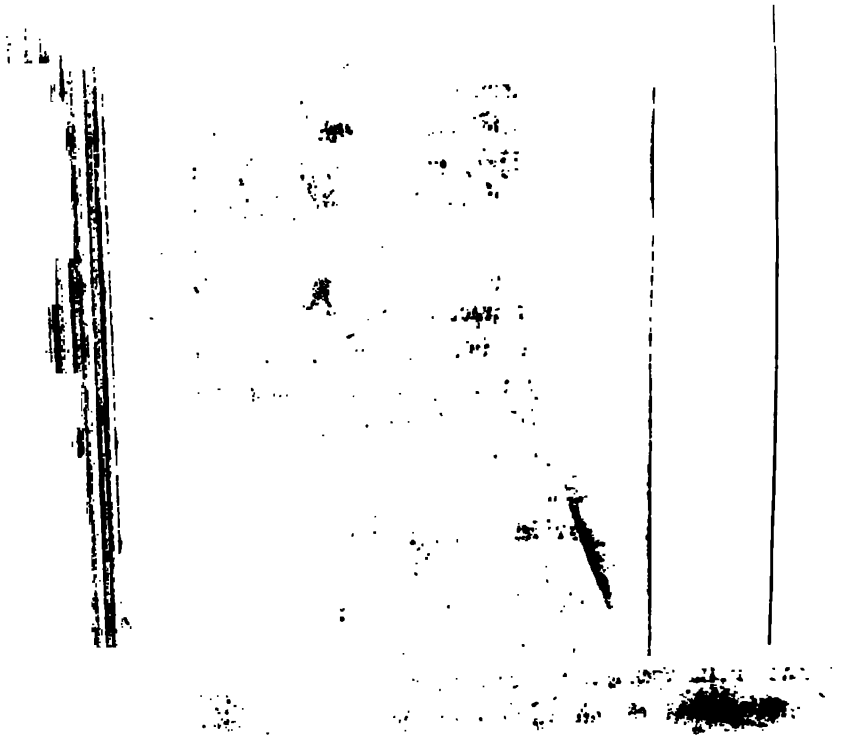
derbare Einlegungen und unstatthafte Vorausſezungen nachweiſen läßt; wenn ein kundiger Mann, wie der bonniſche Freund, zu keiner andern Ahndung von meiner Art zu philoſophiren gekommen iſt, als daß ich eben nicht ein Gefühl, ſondern einen Gedanken zum Grunde legen würde, im übrigen aber würde es ziemlich daſſelbe ſein wie die Glaubenslehre: ſo ſcheint doch hieraus zuſammengenommen hervorzugehen, daß von Philoſophie und Philoſophemen nicht viel muß anzutreffen ſein in der Glaubenslehre. Und daran bin ich weit entfernt etwas ändern zu wollen; vielmehr, wenn ich noch einen Saz fände, der irgend ſeinem Inhalt nach ſpeculativ wäre oder nur mit einigem Recht dafür könnte angeſehen werden: ſo würde ich ihm dieſes unhochzeitliche Gewand ausziehen, oder ihn ausſtreichen. Das ſoll kein Fehdehandſchuh ſein, den ich der ſpeculativen Theologie hinwerfe; vielmehr laſſe ich ſie gern ihren Gang gehen, und ſtelle anheim, wieviel Gebrauch die Kirche von ihr machen wird, und ob es der herrſchenden Schule länger gelingen wird, als den früheren, jene ſcholaſtiſche Zeit zu vergelten, oder ſie auf andere Weiſe zurükkzuführen; nur ich für meinen Theil will mich von dieſer Verfahrungsweiſe ſo rein als möglich abſondern.

Andere hatten einen andern auch ſchwierigen Punkt ins Auge gefaßt, und meinten, aus dem, was ich von dem übernatürlichen in der chriſtlichen Offenbarung und von dem Naturwerden der göttlichen Heilsordnung geſagt, ſei allerdings ſchon viel zu nehmen. Allein es reiche doch gewiß für viele nicht hin, um über meinen Standort in dem Streit zwiſchen Supernaturaliſten und Rationaliſten zu entſcheiden. Um alle ferneren Mißverſtändniſſe zu vermeiden, möchte ich alſo doch hierüber etwas genügendes beibringen. Dieſe Freunde nun werden auch ſchwerlich durch das befriedigt ſein, was ich Ihnen hierüber eben geſchrieben. Aber ich weiß auch ihren Wünſchen nicht zu entſprechen; denn ich bin überzeugt, Mißverſtändniſſe ſind nicht zu vermeiden, weil die ganze Sache eine mißverſtandene iſt. Ich dächte, man dürfte nur den ſteudelſchen Aufſaz, von dem ich freilich nur den An-

fang kenne, über die Annäherungsverſuche zwiſchen beiden Par-
531 teien leſen, um ſich hiervon zu überzeugen. Schon die Namen ſind eine höchſt unglükkliche Bezeichnung, indem der eine auf die Beſchaffenheit der Begebenheiten, der andere auf die Erkenntnißquelle der Lehren geht. Warum ſoll nicht einer können vollkommen überzeugt ſein von der Uebernatürlichkeit gewiſſer Begebenheiten, und doch behaupten, es könne ihm niemand zumuthen, Lehren anzunehmen, die er nicht einſehe und mit ſeiner Vernunft nicht nachconſtruiren könne? Und ſollte nicht ein anderer ſagen können, er ſei ſehr geneigt, zu ſeinem Troſt Lehren, vorausgeſezt daß er nur etwas beſtimmtes dabei denken könne, anzunehmen, wenn er ſie auch in einen allgemeinen Zuſammenhang mit den Lehren ſeiner Vernunft nicht aufnehmen könne; aber Thatſachen ſich grade ſo vorzuſtellen wie ſie ſich in einen allgemeinen Zuſammenhang mit der Erfahrung nicht aufnehmen laſſen, da doch eine andere Vorſtellung immer möglich bleibe, das ſei er nicht im Stande. Es hilft auch hier gar nicht zu ſagen, auf die Namen komme ja nichts an, ſondern auf die Sache. Denn wenn man die Sache, das eigentliche Weſen dieſes großen Zwieſpaltes in unſerer Kirche — denn daß ein ſolcher vorhanden iſt, will ich keineswegs läugnen — wenn man dieſes aber erſt richtig gefaßt hätte: ſo würde ſich auch die angemeſſene Benennung gefunden haben. Nun aber wird immer mit jenen Namen fortgerechnet, und was dem einen entgegengeſezt worden iſt, wird dann wieder von demſelbigen prädicirt. Das iſt auch an ſich bei ſo bewandter Sache recht gut möglich, weil nämlich die Entgegenſezung keine war; aber Verwirrung iſt dabei gewiß nicht zu vermeiden, und warum ſoll man ſich ohne Noth in dieſe hineinbegeben? Was ſagen Sie? iſt doch erſt ganz kürzlich eine eigne Art von Rationalismus, ich möchte faſt glauben, nur iſt es mir zu viel Ehre, für mich beſonders erfunden worden; mich dünkt, er hieß der ideelle Rationalismus, und ſoll darin beſtehen, daß man zugiebt, ein natürliches könne
532 zugleich ein übernatürliches ſein. So dankbar ich aber auch

dafür bin, so weiß ich doch noch einen bessern Rath. Wo nämlich übernatürliches bei mir vorkommt, da ist es immer ein erstes, es wird aber hernach ein natürliches als zweites. So ist die Schöpfung übernatürlich, aber sie wird hernach Naturzusammenhang; so ist Christus übernatürlich seinem Anfang nach, aber er wird natürlich als rein menschliche Person, und eben so ist es mit dem heiligen Geist und der christlichen Kirche. Also müßte man für mich lieber ein übernatürliches, das zugleich ein natürliches sein kann, aufstellen, also, wie jenes ein Rationalismus war, müßte dies ein Supernaturalismus sein, und warum sollte man ihn nicht reell nennen? Und so will ich denn sagen, ich seze mich als reellen Supernaturalisten, und denke, diese Form ist so gut als irgend eine andere. Was aber damit gewonnen ist, sehe ich nicht ein, und auch nicht, was wol hindern könnte, wenn man es nicht genauer nimmt als auch Herr Prof. Baur, daß man nicht jeden, der nur nicht grade an den äußersten Enden steht, könnte, wie man wollte, zum Rationalisten machen oder zum Supernaturalisten, und wenn er sich auch nicht um ein Zehntel Sekunde höher oder tiefer gestimmt hätte.

Doch es ist wol Zeit, liebster Freund, daß ich aufhöre, denn ich will nicht sagen abbreche, damit Sie Sich nicht etwa noch auf eine solche desultorische Epistel gefaßt machen, wiewol ich freilich noch mancherlei anzubringen hätte. Allein je länger hier, je später dort; und es wird die höchste Zeit daß ich mit Ernst an die Dogmatik selbst gehe. Also leben Sie wol und lehren Sie wol; das neue Semester ist vor der Thüre, mein funfzigstes. Vielleicht bringt es mir einen oder den andern wakkern Jüngling von Ihnen, so wie ich Ihnen einen sende mit meinem freundlichsten Gruß und der Versicherung, daß ich immer unverändert der Ihrige bin.



Stanford University Libraries
3 6105 010 364 177
193
S34

STANFORD UNIVERSITY LIBRARIES
STANFORD AUXILIARY LIBRARY
STANFORD, CALIFORNIA 94305-6004
(415) 723-9201
All books may be recalled after 7 days

DATE DUE

AUG 25 1999
F/S JUL 30 1998